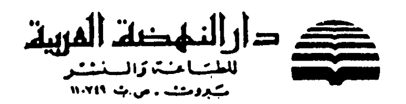
مقدمة في الأخلاق

تأليف
مابوت

ترجمة
الدكتور
ماهر عبد القادر محمد علي
كلية الآداب
جامعة الاسكندرية وجامعة بيروت العربية



بيروت

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م



الادارة : بيروت شارع مدحت باشا - بناية كريدية - ت ٣١٢٢١٣
التوزيع : شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم (٣) غربي جامعة بيروت العربية
تلفون : ٣٠٣٨١٦ - ٣١٦٢٠٢ . برقيا دانهضة تلكس NAHDA 40290 LE

مقدمة في الأخلاق

إهداء

إلى الإنسان الذي نالت منه الفرقة.
إلى الإنسان الذي لا يعرف مصيره في يومه وغده.
إلى الشباب الذين رأيتهم يحملون السلاح في لبنان.
إلى من اختفت البسمة من وجوههم.
إلى كل هؤلاء... إلى شعب لبنان الذي ينشد السلام.

تصدير

جال بخاطري يوماً أن أخاطب الشباب وأناقشهم في أمور دنياهم، وظل هذا الخاطر يراودني وقتاً طويلاً، وأخذت أبحث عن المدخل الصحيح، أو المنهج والأسلوب الصحيح لهذا النقاش، وكان بمقدوري أن أقنع بالعلم محوراً، أو أتخذ من الفلسفة مدخلاً، وكدت أُقدم بالفعل على هذا أو ذاك؛ إلا أنني شاهدت في بعض جوانب العلم من القصور والضعف المنطقي ما يؤكد أن الحجة العلمية التي تعتمد على الخبرة الخارجية سرعان ما يمكن الإتيان بحجة أخرى مباينة لها فتنهار من أساسها، وتنتهي سلسلة البرهان العلمي إلى مجرد الرجحان والاحتمال. ورأيت أن أنشد طريق الفلسفة لعله يقودني إلى ضالتي المنشودة، فرأيت أن أعداء الفلسفة قد يصمون آذانهم عن الحديث اعتقاداً منهم أن لا مجال في عالم اليوم لفيلسوف أو فلسفة ما تحت تأثير دعاوي الوضعية العلمية، أو أن بعضهم ـ على أحسن تقدير ـ سوف يرى أن الفلسفة مجرد رفاهية فكرية ترفعت العقول فيها عن الواقع بكل أبعاده، أو ما إلى ذلك من الدعاوي التي تتردد من المتشبثين بالعلم التجريبي.

وفجأة وجدتني أتساءل وكأنني أدير الحوار مع نفسي: وفيم تبحث الفلسفة؟ هل هناك صلة بين الفلسفة والإنسان والواقع؟ أم أن الفلسفة مجرد صيحة نطلقها فيتبعها بعض الناس ويبتعد عنها البعض الآخر؟ ورأيتني

أجيب على الفور: لا شك أن الفلسفة بأي معنى من المعاني يدور البحث فيها حول مشكلات ثلاث هي: كيف نعرف، وبأي وسيلة نعرف، وهل معرفتنا حقيقية أم زائفة؟ وأما المشكلة الثانية فتتعلق بمصيرنا في هذا الوجود وما بعده. وأما المشكلة الثالثة فتكمن في الغاية الحقيقية من التفاعل بين مجموعة البشر في هذا الكون الفسيح الأرجاء. تلك هي ببساطة المشكلات الثلاث التي يدور حولها البحث الفلسفي بعيداً عن أية تعقيدات.

أما فيما يتعلق بالمشكلة الأولى فالمبحث الفلسفي الذي يقابلها هو مبحث الأبستمولوجيا أو ما نطلق عليه بالتعبير المألوف «نظرية المعرفة».

وأما المشكلة الثانية فالبحث فيها هو ما اتفق الفلاسفة على تسميته مبحث الأنطولوجيا أو مبحث الوجود. وهذا المبحث من حيث الترتيب الزمني يسبق الأول، إذ أن الإنسان بدأ رحلته مع هذا الكون متأملاً إياه، من أين أتى؟ وكيف نشأ؟ وما هو مصير هذا الوجود ككل؟ وهل هناك إله خالق؟ أم أن هذا الكونِ الفسيح نشأ هكذا؟

وأما المشكلة الثالثة فتتعلق بمبحث الأكسيولوجيا أو مبحث القيم، ويشتمل على ثلاثة فروع لقيم حقيقية في حياة الإنسان وهي: الحق، والخير، والجمال. وهذه الفروع هي: علم المنطق، والأخلاق، والجمال.

وأما عن علم المنطق الذي يدرس الحق فيقوم على دراسة التفكير الصحيح وعمليات الاستدلال المنطقي من الناحية الصورية والمادية، حسب نوع المنطق الذي نأخذ به، فإذا كنا بصدد الحديث عن علم المنطق الصوري فإننا ندرس هذه العمليات الاستدلالية من حيث الصحة والفساد. وإذا كنا في ميدان المنطق المادي الاستقرائي المتصل بالعلوم التجريبية، كنا بصدد الحكم بالصدق أو الكذب على الإجراء الاستدلالي من حيث مقدماته ونتائجه.

وأما فيما يتصل بالجمال فيصعب على المرء أن يطبق معايير موضوعية مقننة على التجربة الجمالية؛ إذ أن أهم ما يميز هذه التجربة فرديتها وخصوصيتها.

وفيما يتصل بالأخلاق من حيث قيمتها الخير، فهذا على الأقل ما يشترك فيه البشر جميعاً؛ إذ ما من شك في أن سعي الإنسان في الحياة هو إما لخيره الخاص، أو لخير أسرته أو جماعته أو مجتمعه أو الإنسانية جمعاء. ومن هنا عرف النزوع إلى الخير بأنه صفة عامة مشتركة للإنسان، ولذا وجدت أن هناك قاعدة مشتركة هي الخير يمكن اتخاذها أساساً للحديث ومحوراً للنقاش. فما هو ذلك المبحث الذي نطلق عليه الأخلاق الذي يقوم على ما هو مشترك بين الناس؟ إن الإجابة على هذا التساؤل هي المدخل الذي اخترته للحوار الذي جال بخاطري وأشرت إليه منذ قليل.

والحوار الذي نتحدث عنه غالباً ما يجده الإنسان في فكرة، أو رأي، أو مجموعة من الخواطر تدور في ذهنه. ولكن لا بد أيضاً أن يكون هناك سبباً مباشراً لمثل هذا الحوار، فما هو يا ترى؟

إن العصر الذي نعيشه أصبحت تغلب عليه المادية. وقد تتشابك المصالح بين البشر وتتعقد، ويسعى كل منا وراء الآخر ويلاحقه، وقد يظن بعضنا أن هذا السعي ينبع من المحبة ويصدر عن الخير، على أن الإنسان سرعان ما يكتشف أن الخير تبدد، وإن الغاية التي تكمن وراء هذا السعي هي المنفعة، أو المصلحة الخاصة، وحينئذ يصدم الإنسان عندما يدرك أنه محض وسيلة تخدم غاية معينة، وكم من أناس يتعاملون بأقنعة تسقط فجأة وهم لا يعلمون فتنفضح حقيقتهم.

إن تغلب المادة وطغيان المصالح النفعية أدى إلى إفساد الأخلاق، وقاد إلى

أزمة ثقة داخلية اعترت أكثر شباب هذا العصر وقد حاولت أن أسطر بقلمي بعض فكري للشباب، واعترتني حيرة شديدة كدت معها أن أعزف عن الأمر، وبينما ازدادت الحالة يوماً بعد آخر، إذ بي أعثر على هذا المؤلف ـ الذي أقدم ترجمته اليوم للقارىء ـ وأجد فيه ضالتي المنشودة، فانفرجت أسارير وجهي واعتزمت نقله إلى العربية.

ولا ريب أن مؤلف هذا الكتاب يعالج بعض المشكلات المتعلقة بالأخلاق مثل مشكلة الخير والشر، والصواب والخطأ، والسعي وراء المنفعة الخاصة التي تجلب اللذّة أو السعادة، وبعض المشكلات الأخرى المتعلقة بهذه وتلك. وربما كان مؤلف هذا الكتاب أكثر وعياً وفهماً من غيره من الكتاب المحدثين، إذ وجدناه يتخذ من المذهب النفعي مدخلاً عاماً وأساسياً لمناقشة مشكلات العصر. وعلى الرغم من أن الموضوعات التي اختارها للبحث والنقاش نالت نصيبها من التركيز والإيجاز الشديدين؛ إلا أنه مع هذا لم يفتقر لسلاسة العرض وسهولة الفهم ووضوح الفكرة.

لذلك كله وجدتني تحمست لفكرة ترجمة هذا المؤلف إلى العربية فهو معاصر في أفكاره ومشكلاته وموضوعاته، وبأكثر من معنى يمكن القول إن موضوعاته تمس بصورة مباشرة طبيعة العصر والعلاقات بين الناس. وأرجو أن يجد فيه القارىء ما يتوق إليه من معرفة في مجال الدراسات الأخلاقية.

وعلى الله قصد السبيل،،،

ماهــر عبد الـقـادر

بولكلـي ـ الإسكندرية
فـــي أول يناير ١٩٨٥

مقدمة نقدية

١ - موقف الوضعية المنطقية من قضايا الأخلاق
٢ - نظرية العقاب
٣ - موقف المسلمين من الأخلاق وقضاياها

الكتاب الذي نقدِّمه اليوم لقرَّاء العربية بعنوان «مقدمة في الأخلاق»، يعرض في سهوله ويسر لمشكلات كثيرة تقابلنا في حياتنا اليومية، وربما كان هذا العرض من بين الأسباب التي دفعت إلى نقله للعربية؛ إذ من النادر أن نجد من بين الكتابات التي تتناول مشكلات الأخلاق بالدرس والبحث، كتاباً واحداً يستمد أمثلته من مجرى الأحداث اليومية. فضلاً عن هذا فإنَّ الموضوعات التي اختارها المؤلف «للبحث» تتسق مع تفكيرنا وإعادة تقييمنا لكثير من سلوكياتنا وسلوكيات الآخرين. وأقول «للبحث» لأنَّ المؤلف وضع الموضوعات والمشكلات التي أراد أن يطرحها على القارىء في صورة بحث علمي، خصص فيه الفصل الأول كمدخل أو مقدِّمة عرض فيها بصورة موجزة ودقيقة للموضوعات الرئيسية التي سيناقشها، ثمَّ انتقل بعد ذلك إلى بحث الموضوعات مباشرة، وبعد أن انتهى من كلمته وجد أنَّه من الضروري أن ينهي مناقشته بخاتمة يبلور فيها أفكاره. والباحث في مثل هذه الحالة إمَّا أن يذكر ما توصل إليه من نتائج، أو يقيِّم عمله ككل من وجهة نظر الآخرين. وقد اختار المؤلف أن يتبع الأسلوب الثاني؛ إذ اكتفى بما قدَّمه من عرض ومناقشة، وبدأ ينظر للمادة التي وضعت بين دفَّتي الكتاب بعين الناقد، أو إن صحَّ التعبير «من خلال فكر الآخرين»، لذا وجدناه يقدّم لنا في سهولة ويسر بعض جوانب النقد التي يمكن أن توجَّه لعمله.

ومما يُحمد للمؤلف أنَّه استطاع أن يفتح قنوات الاتصال بصورة مباشرة مع القارىء، باستثناء بعض المواضع التي نشعر فيها بجفاف أمثلته وصعوبتها. ومع هذا تعتبر المشكلات المعروضة في هذا المؤلف معاصرة بمعنى الكلمة.

والمؤلف ككل يدور حول التناقض الناشىء من وجود أطراف ثلاثة في المشكلة الأخلاقية وهي:

أولاً: لدينا المقابلة التي تواجهنا من الخارج بين «الخير» و«الشر».

ثانياً: لدينا مقابلة مماثلة تضغط على حسّنا الخلقي وسلوكنا الأخلاقي، وهذه المقابلة تقوم بين، «ما يجب فعله» و«ما لا ينبغي فعله».

ثالثاً: لدينا مقابلة أخرى تحرِّك مشاعرنا من الداخل، وهذه المقابلة تقوم بين «الواجب» و«المسؤولية»، وبين «الثناء» و«اللوم».

هذه التناقضات الثلاثة التي تواجهنا دائماً لا يمكن الفكاك منها. ورغم أنَّه كان من الواجب على المؤلف أن يكشف لنا عن مصدر هذه التناقضات، وكيف يمكن تفسيرها؛ إلَّا أنَّ المؤلف لم يتبع مثل هذا المسلك، وإنَّما آثر أن يبحث صميم المشكلة الأخلاقية كما تدور المناقشات فيها بين الاتِّجاهات الأخلاقية المختلفة، وذلك بتركيز البحث على أقل عدد ممكن من المشكلات.

ومع أنَّ المشكلة الأخلاقية التي يناقشها المؤلف هنا جاءت متَّسعة مع المناقشات والآراء الغربية الحديثة حول الأخلاق؛ إلَّا أنه يؤخذ على المؤلف بعض المآخذ الهامَّة، وذلك فيما يتعلَّق بتحليلاته، حيث نلاحظ أنَّ العرض الذي قدَّمه المؤلف للمشكلات الأخلاقية لم يكن كافياً، فالأفكار التي عبَّر عنها الكاتب كان من الممكن أن تشغل حيزاً أكبر، وأن تدور حولها مناقشات كثيرة، خاصة والتراث الأخلاقي الحديث والمعاصر في العالم الغربي يحتل أهمية كبيرة في المذاهب الفلسفية المختلفة. لقد وجدنا المؤلف في الغالب الأعم يركِّز على وجهة نظر واحدة، أو نظرية أخلاقية واحدة دون غيرها. وكان بالإمكان مناقشة هذه النظرية أو تلك بصورة أكبر من خلال عرض النظريات الأخرى المعارضة أو المؤيدة لها. هذا فضلاً عن أنَّ تركيز التحليل بصورة شديدة أدَّى - في بعض المواضع - إلى الإخلال بسلاسة العرض. ولذا فسوف نشير إلى ثلاثة مواقف هامَّة أخفق فيها المؤلف وهي: موقف الوضعية المنطقية من الأخلاق، ونظرية العقاب، وموقف المسلمين من الأخلاق.

– ١ –

موقف الوضعية المنطقية من قضايا الأخلاق

إنَّ المؤلف لم يناقش أو ينقد أو يؤيِّد موقف الوضعية المنطقية من الأخلاق وقضاياها بصورة كافية. فمن المعروف أنَّ الوضعية المنطقية اتَّخذت موقفاً معيَّناً من قضايا الفلسفة والأخلاق، وذلك تحت تأثير اعتقادها في مبدأ التحقيق Verification، حيث قسمت القضايا إلى نوعين أساسيين: النوع الأوَّل؛ قضايا المنطق والرياضيات. وهي تلك القضايا التي تتصف بأنَّها تحصيلات حاصل، أو بصفة عامَّة، يمكن القول بأنَّ هذه القضايا تحليلية تستمد صدقها من العقل والنسق الذي تخضع له. ومن ثمَّ فنحن لا نكتشف صدق أو كذب هذه القضايا عن طريق الرجوع إلى الخبرة الخارجية. أما النوع الثاني من القضايا وهو قضايا العلوم الطبيعية، فإنَّ هذه القضايا تتصل بالخبرة Experience ومستمدة منها، ويتوقف صدقها على الخبرة. هذا التمييز الذي تضعه الوضعية المنطقية تشير فيه إلى أنَّ القضايا من هذين النوعين فحسب، موضع اهتمام العلماء. والأهم من هذا التمييز هو أنَّ القضايا التجريبية، أو القضايا التي ترجع للخبرة يكتشف صدقها أو كذبها عن طريق الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر ما إذا كانت القضية التي لدينا صادقة أو كاذبة. هذا المبدأ هو ما يطلق عليه مبدأ التحقيق، وقد استمدته الوضعية المنطقية من رسالة فتجنشتين.

إلَّا أنَّه من الملاحظ أنَّ الوضعية المنطقية تصف قضايا الفلسفة بأنَّها غير قابلة للتحقيق، من حيث المبدأ، وهي مختلفة أيضاً عن قضايا النوع الأول، ومن ثمَّ فإنَّه ينبغي رفضها لأنَّها لا تشكِّل علماً. وهكذا استبعدت قضايا الفلسفة

ورفضت تماماً من قبل الوضعية المنطقية.

أمّا علم الأخلاق وعلم الجمال فهما في رأي الوضعية المنطقية يختلفان عن الفلسفة، لأنّهما وجدانيان انفعاليان وشعوريان، وهما ليسا بالعلوم الطبيعية أو الصورية.

ويمكن رد هذا الاتجاه الوضعي في فهم علم الأخلاق وعلم الجمال، بصورة مباشرة إلى جورج مور الذي اعتبر الخير مقولة أخلاقية غير قابلة للتحديد، ومن ثمّ فهي مجرّد مقولة انفعالية أو وجدانية. وهذا الرأي الذي ذهب إليه مور اتّضح تماماً لديه منذ مطلع القرن العشرين في كتابه «مبادىء الأخلاق» Principia Ethica، ثمّ سرعان ما تابع أوجدن Ogden وريتشارد Richard، وهما فيلسوفان أخلاقيان، هذا الاتجاه الذي ذهب إليه مور. ومن أنصار الوضعية المنطقية كان شليك وكارناب وستيفنسون يؤيدون هذا الاتّجاه.

إنّ الوضعية المنطقية تنظر إلى الأحكام الأخلاقية نظرة مختلفة عن أحكام العلوم الأخرى، فبينما سائر العلوم التي اعترفت بها الوضعية المنطقية يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، نجد أنّ الأحكام الأخلاقية من وجهة نظرهم لا توصف بالصدق أو الكذب لأنّها تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر إنسانية فقط، ويترتب على هذا مجموعة من النتائج الهامّة:

١ ـ من حيث لا يمكن الحكم بالصدق أو الكذب على الحكم الأخلاقي، فإنّ كل وجهات النظر الأخلاقية في رأي الوضعية المنطقية مشروعة تماماً؛ وربما انحدرت إليهم هذه النظرة من جورج مور.

٢ ـ أنّه طالما أنّ علم الأخلاق من وجهة نظر الوضعية المنطقية عبارة عن مجموعة من الانفعالات، فإنّ العقل بذلك لا تكون له أدنى صلة بالأخلاق، ومن ثمّ حدث فصل تعسفي بين العقل والوجدان في إطار نظرتهم.

٣ ـ أن علم الأخلاق تحول عند الوضعية المنطقية إلى ما يمكن أن نطلق عليه ما وراء الأخلاق أو ميتا اتكس Meta - Ethics، حيث نظر إلى علم الأخلاق

على أنَّه علم الواجب، وهذا ما دفعهم إلى اعتبار هذا العلم خالٍ من الدلالة المعرفية، والسبب في هذا أنَّه لا يتحدَّث عن ما هو قائم فعلاً، وإنَّما لغة الحديث في هذا العلم تدور حول ما يجب أن يكون.

٤ ـ وترتيباً على ما سبق فإنَّ علم الأخلاق عند الوضعية المنطقية ينظر إليه على أنَّه لا يتصل بالوقائع Facts، فهو معياري، ولا يتصف بالعلمية مطلقاً. ومن رأي آير أنَّه طالما أنَّ علم الأخلاق يوصف بهذه الصفة فإنَّ مهمته تنحصر في تحليل كيف تستعمل المصطلحات الأخلاقية لا في توضيحها علمياً. كما أنَّه لَّما كانت الأحكام المعيارية من المستحيل أن تصبح أحكاماً حول الوقائع، فإنَّها ليست صادقة أو كاذبة.

٥ ـ ويترتب على ما سبق ذكره في الملاحظة الأولى فإنَّ كل النظريات الأخلاقية لا يمكن وصف واحدة منها بالصحة وغيرها بالفساد، وإنَّما توصف جميعاً بأنها صحيحة، وفي هذه الحالة أيضاً يحق للفرد أن يسلك وفق ما يرى، ومن ثمَّ لن يمكن لأي إنسان أن يصف سلوكه بأنَّه أخلاقي أو غير أخلاقي، فعلم الأخلاق أحكامه نسبية. وبهذا فإنَّ الوضعية المنطقية لعبت بهذا الفهم نفس الدور الذي لعبته السفسطائية في العصر اليوناني القديم.

٦ ـ أنَّ الوضعية المنطقية رفعت من شأن الخبرة ومبدأ التحقيق بصورة أكبر مما ينبغي، وقد انعكس هذا على فهمهم لعلم الأخلاق، وجاءت الملاحظات السابقة نتائج مترتبة على وجهة نظرهم، وأصبحت الأخلاق في نظرهم بلا معنى، ولا صلة لها بعالم الواقع، ويستطيع الإنسان أن يقتل ولا يعتبر فعله هذا مخلًا بالأخلاق، وجريمة في حق المجتمع، ويستطيع أن يكذب ولا نستطيع أن نلومه، ويستطيع أن يسرق ولا يحق للمجتمع أن يعاقبه. هكذا تريد منَّا الوضعية المنطقية أن نفهم الأخلاق. ولكن بعد أن ظهرت تيارات نقدية شديدة واجهت الوضعية المنطقية ولاحقتها في كل مجال علمي، تراجع أنصارها، وعدَّلوا من مواقفهم إلى حد كبير.

- ٢ -

نظرية العقاب

عرض المؤلف في الفصل الحادي عشر لنظرية العقاب، ومع أنَّ المؤلف عرض في هذا الفصل لمجموعة من الآراء والأفكار الهامَّة؛ إلَّا أنَّه يلاحظ أنَّ المؤلف لم يتناول نظرية العقاب بصورة مفصَّلة في علاقتها بالموقف أو النظرية القانونية، فمن الواضح أنَّ الأخلاق تلتقي مع القانون في هذا الموضع. وقد كان من الواجب على المؤلف أن يتتبع هذا الالتقاء خاصة وأنَّ الحاجة تدعو إلى مثل هذا التأصيل. ولمَّا كانت معظم الكتابات الغربية، والدراسات العربية الحديثة أيضاً، لا تفصل هذا الالتقاء ولا تلقي عليه الضوء بصورة كافية، فقد رأينا في هذه المقدمة أن نتتبع المسألة منذ نشأتها في الفكر القانوني الحديث وعلاقتها بالأخلاق، حتى نزيد الأمر وضوحاً بالنسبة للقارىء.

ظهرت في القرن الثامن عشر أفكار مونتسكيو وجان جاك روسو وكوندرسيه، وقد حاولت هذه الأفكار أن تصلح من شأن المجتمع في الميدان السياسي والأخلاقي، وربما كانت أفكار روسو بصورة خاصة ذات تأثير بعيد، فقد أطلق روسو العنان لنفسه كي يوضح لنا فكرة العقد الاجتماعي، أي كيف أنَّ الأفراد والدولة تعاقدا معاً: الأفراد يتنازلون عن حقوقهم للدولة، وفي مقابل هذا ترعى الدولة مصالحهم وتدافع عن حقوقهم. وينبني هذا التعاقد على فكرتين رئيسيتين: الأولى، أنَّ هذا التنازل من قبل الأفراد تمَّ وفق الإرادة الحرَّة، أي أنَّ الأفراد لم يكرهوا على هذا التنازل. والثانية، أنَّه بما أنَّ الفرد قد قرَّر بمحض إرادته الحرَّة، وبشكل نهائي، أن يتنازل للدولة تنازلاً كلياً، فإنَّ

قوانين الإرادة العامَّة، أي الدولة، ملزمة له، يقول روسو: حتى لا يكون الميثاق الاجتماعي - الذي أبرم بين الأفراد والدولة - حبراً على ورق؛ فإنَّه ينطوي ضمناً على التقيُّد بالالتزام، ومن يرفض الإذعان للإرادة العامة ستكرهه الجماعة كلها على ذلك. وكما يرى روسو فإنَّ التنازل هو بمثابة مبادلة مفيدة قدَّم فيها الأفراد ما هو غير مأمون وغير مستقر مقابل شيء أفضل وأضمن، أكثر أمناً وأكثر استقراراً.

هـذه الفكرة التي ذهب إليهـا جان جـاك روسو في كتـاب «العقد الاجتماعي» أثَّرت في ثلاثة مفكرين هم[1]: شيزاري دي بكاريا Cesre De Beccaria الإيطالي، وجيرمي بنتام الفيلسوف الأخلاقي الإنجليزي - الذي عرض المؤلف في الفصول الأولى موقفه من الأخلاق - والألماني انسلم فويرباخ Anselme Feuerbach، حيث يرى هؤلاء الثلاثة أنَّ الهدف الأسمى من العقوبة يتمثل في منع المجرم من تكرار جريمته، ومنع غيره أيضاً من تقليده. وبذا فإنَّ العقوبة في رأيهم تحقق هدفاً مزدوجاً: الأول؛ ويتمثل في الردع العام الذي يحول دون وقوع الجريمة من كافة أفراد المجتمع. والثاني؛ الردع الخاص الذي يتَّجه إلى عقاب الجاني ذاته حتى لا يرتكب الجرم ثانية. هذا الهدف المزدوج يقصد به أصلاً النفع الاجتماعي. ولكن كيف؟.

يذهب دي بكاريا في مؤلفه بعنوان «في الجرائم والعقوبات» (١٧٦٤) إلى أنَّ الجريمة تعدُّ خرقاً للعقد الاجتماعي، ولذا فإنَّ من حق الدولة أن تتدخل وتحمي حق الأفراد في الدفاع عن النفس والمال، لأنَّهم تنازلوا عن هذا الحق للدولة. وعلى هذا فإنَّ توقيع العقوبة يحقق المصلحة الاجتماعية. ومقدار الضرر الذي أحدثته الجريمة يحدد لنا مقدار العقوبة. وتحت تأثير هذه النظرة انتقد دي بكاريا العقوبات التي لا تتناسب مع مقدار الضرر الناتج عن الجرم. أضف إلى هذا أنَّ دي بكاريا كان يحبِّذ تهديد الجاني بعقوبة معتدلة يمكن

---

(١) راجع: علي عبد القادر القهوجي، علم الإجرام وعلم العقاب، الدار الجامعية، بيروت ١٩٨٤، ص ١٨٢ وما بعدها.

تطبيقها. أمَّا من الناحية الأخلاقية فقد طالب الدولة بألا تدخل في عداد الجرائم المستوجبة للعقاب إلاَّ الأفعال التي تتعارض مع قواعد الأخلاق ومصلحة المجتمع في آن واحد، وأن تقتصر المسؤولية الجنائية على الجاني المتمتع بحريَّة الاختيار.

ووفقاً لطابع العصر ذاته فقد اتَّجه جيرمي بنتام وفويرباخ إلى متابعة دي بكاريا، فاتفقا معه في الرأي وذهبا إلى أنَّ النفع العام هو الهدف من العقوبة.

لقد وجد بنتام، وفق مذهبه النفعي، أنَّ الوظيفة الردعية للعقوبة تتمثَّل في أنَّ الألم الناجم والواقع على الجاني يجب أن يفوق ويتجاوز حدود اللذَّة، أو الفائدة التي سيحصل عليها إذا ارتكب جريمته، بحيث يحمله هذا على عدم الإقدام على ارتكاب الجريمة. ومن جانب آخر لا بدَّ وأن يجني المجتمع فائدة من تطبيق العقوبة تفوق نفقاته لتنفيذها، حتى يحجم الناس عن ارتكاب الجرائم مستقبلاً؛ ولذا وجب أن تكون العقوبة قاسية. وقد اقترح بنتام تصميماً لمؤسسة عقابية مثالية تعدُّ نموذجاً لما يجب أن تكون عليه السجون.

ومن جانب آخر فإنَّ فويرباخ ردَّ الوظيفة النفعية للعقوبة إلى الإكراه النفسي، إذ لَمَّا كان المجرم يتوق إلى اللذَّة من وراء ارتكابه الجريمة، فيجب أن توقع عليه عقوبة قاسية تمنعه من تكرار ذلك مستقبلاً.

لكن آن لنا أن نتساءل: ما هو الهدف الأساسي من العقوبة؟ هل المقصود بالعقوبة أن تكون رادعاً؟ أم انتقاماً؟ أم تطبيقاً للقانون؟ أم ماذا؟.

لقد تعدَّدت الآراء حول الإجابة على هذه التساؤلات، وقد نلمس من آراء المدرسة النفعية أنَّ الهدف يتمثَّل في ضرورة أن يعاني المجرم ألماً بنفس الصورة أو الدرجة التي حصل منها لذَّة، وربما اتَّضح هذا بدرجة كبيرة في مبدأ حساب اللذات الذي وضعه بنتام رائد المذهب النفعي الحديث

لكن كانط، وهو مؤسس الفلسفة النقدية، ورائد الثورة العقلية الكبرى في القرن الثامن عشر، ينكر ما يذهب إليه النفعيون ويرى أنَّ للعقوبة وظيفة

أخرى مختلفة تماماً عن تلك التي زعمها النفعيون؛ فالغرض الأساسي من العقوبة وفق مذهب كانط يتمثل في تحقيق العدالة المطلقة بين أفراد المجتمع.

إنَّ الأخلاق عند كانط[1] تؤسس على فكرة الإرادة الخيِّرة، تلك الإرادة التي تتسم بالخيرية في كل الظروف وكل الأحوال. والإرادة الخيِّرة لا ينبغي أن تكون خيِّرة في حالة معيَّنة، وغير خيِّرة في حالة أخرى.

وكانط يربط بين الإرادة الخيِّرة وبين فكرة أخرى هامة وهي فكرة الواجب. هذا الواجب يُعد بمثابة صمام الأمن أو القانون الذي تخضع له الإرادة الخيِّرة، أو هو ما ينظمها. ومن ثمَّ يمكن القول: إنَّ الأفعال الإنسانية تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب. وحتى تعمل الإرادة الخيِّرة وفق الواجب، فإنَّ كانط يقرر ثلاث قضايا أخلاقية متصلة هي:

القضية الأولى: أنَّ الفعل كي تكون له قيمة أخلاقية، يجب ليس فقط أن يكون متفقاً مع الواجب، بل وأيضاً أن يتم عن شعور بأنَّه واجب.

القضية الثانية: أن الفعل الذي يتم عن شعور بالواجب إنَّما يستمد قيمته الأخلاقية لا من الغرض الذي ينبغي بلوغه عن طريقه، بل يستمدها من القاعدة التي يتقرر بمقتضاها، إنَّه لا يتوقف إذن على حقيقة موضوع الفعل، بل يتوقف فقط على مبدأ الإرادة الذي وفقاً له يتم الفعل دون اعتبار لأي موضوع من موضوعات ملكة الرغبة.

القضية الثالثة: وهي ناتجة عن القضيتين السابقتين، ويعبِّر عنها بأنَّ الواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون.

إنَّ الواجب الذي يتمثل في ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون، هو من وجهة نظر كانط لا بدَّ وأنه صادق في كل الأحوال، أي لا ينبغي أن تكون هناك أيَّة استثناءات فيها يتعلَّق بتطبيق القانون الأخلاقي. فالقانون الأخلاقي

(١) راجع في الفقرة التالية: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، ص ٥٢ وما بعدها.

عند كانط يتسم بأنَّه كلِّي مثله كقانون الطبيعة الذي لا يعرف الاستثناءات. وأهمية هذه الفكرة عند كانط أنَّ العدالة تقتضي تطبيق القانون على الجميع احتراماً للقانون وتحقيقاً للعدالة المطلقة. وبهذا المعنى فإنَّ الهدف الأساسي من العقوبة يتمثَّل في تحقيق العدالة المطلقة بين أفراد المجتمع.

- ٣ -

موقف المسلمين من الأخلاق وقضاياها

إنَّ المؤلف - وهو في هذا يشترك مع جمهرة الباحثين والدارسين في العالم الغربي - لم يولي أيَّة أهمية للدراسات التي صدرت في تاريخ الفكر الإسلامي عن الأخلاق؛ بل إنَّه لم يتناولها أصلاً، ولم يشير إليها من قريب أو بعيد؛ وربما لو كان قد اطَّلع على التراث الأخلاقي الإسلامي لحالفه الحظ في التوصُّل لنتائج أخلاقية هامة، مقارنة بما يفهمه من نتائج الدراسات الغربية الحديثة. وهذا المأخذ يقلل كثيراً من أهمية المناقشة الجادة والموضوعية؛ إذ أنَّه من المعروف أن التراث الفلسفي اليوناني قد انتقل إلى العالم الإسلامي إبان حركة الترجمة، ثمَّ في مرحلة التأليف اهتمَّ المسلمون بمناقشة بعض المشكلات والنظريات الفلسفية والأخلاقية بصورة أساسية، بل لقد وجد في العالم الإسلامي فلاسفة أخلاقيون ومتكلمون أخلاقيون أيضاً، وارتبطت الأخلاق بالتصوف بصورة كبيرة عند العديد من الشخصيات الإسلامية الهامة. ثمَّ انتقل كل هذا التراث مرة أخرى إلى العالم الغربي اللاتيني، وظلَّ لفترة طويلة من الزمان يمارس تأثيره وسحره على الفكر الغربي، حتى أمكن لمفكري الغرب أن يكوِّنوا موقفاً أخلاقياً مستقلاً يتَّسق مع نظراتهم وفلسفاتهم. لهذا السبب فسوف نشير هنا إلى بعض المواقف الإسلامية الهامة من الأخلاق وقضاياها، حيث نقدم مباشرة النصوص الأصلية لكل مؤلف، وحتى يسمع كتَّاب الغرب ما يقوله هؤلاء.

١ - في حدود النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ذاعت وانتشرت آراء العلاَّمة الفيلسوف، أوحد زمانه، وطبيب عصره، أبو بكر محمد بن زكريا

الرازي (توفي في حدود عام ٣١٣ هـ أو ٣٢٠ هـ)، الذي عرف عنه سعة الاطِّلاع، وصواب الرأي وتكوَّنت له مدرسة من الأتباع في عصره. ويذكر ابن النديم في الفهرست قائمة مطوَّلة بتأليفات أبو بكر الرازي من بينها مؤلفه الهام (الطب الروحاني)، وكتاب آخر بعنوان (اللذَّة). ولقد أورد أبو بكر الرازي عدَّة موضوعات ومسائل هامَّة في الكتاب الأول نخص من بينها ذلك الفصل الذي خصَّصه للحديث عن اللذَّة، حيث يقول:

في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذَّة:

أمَّا الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس، فإنَّهم يبعدون من هذه البلية من نفس طبائعهم وغرائزهم. وذلك أنَّه لا شيء أشدُّ على أمثال هؤلاء من التذلل والخضوع والاستكانة، وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة. فهم إذا فكَّروا فيما يلزم العُشاق من هذه المعاني، نفروا منه وتصابروا وأزالوا الهوى عنه، وإن بُلوا به. وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطرارية، دنيائية أو دينية. فأما الخنثون من الرجال والغَزِلون والفُرّاغ والمترفون والمؤثرون للشهوات، الذين لا يهمهم سواها، ولا يريدون من الدنيا إلَّا إصابتها، ويرون فوتها فوتاً وأسفاً، وما لم يقدروا عليه من حسرة وشقاء، فلا يكادون يتخلَّصون من هذه البلية، لا سيما إن أكثروا النظر في قصص العشاق، ورواية الرقيق الغزل من الشعر، وسماع الشجي من الألحان والغناء. فلنقل الآن في الاحتراس من هذا العارض، والتنبيه على مخاتله ومكامنه، بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا. ونقدِّم قبل ذلك كلاماً نافعاً، مُعيناً على بلوغ غرض ما مرَّ من هذا الكتاب وما يأتي بعده، وهو الكلام في اللذَّة.

فنقول: إنَّ اللَّذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها. كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثمَّ سار في شمس صيفية حتى مسَّه الحرُّ ثمَّ عاد إلى مكانه ذلك، فإنَّه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى، ثمَّ يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدَّة التذاذة بهذا المكان بمقدار شدَّة

إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده. وبهذا المعنى حدَّ الفلاسفة الطبيعيون اللذَّة، فإنَّ حدّ اللَّذة عندهم هو أنَّها رجوع إلى الطبيعة. ولأنَّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل، ثمَّ حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعة في زمان قصير، صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي، ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة، فتسمى هذه الحال لذة. ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها، ويتصورها مفردة خالصة برية من الأذى. وليست الحال على الحقيقة كذلك، بل ليس يمكن أن تكون لذَّة بتة، إلَّا بمقدار ما تقدَّمها من أذى الخروج عن الطبيعة. فإنَّه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى، لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولهما، بعد أن كان ألذ الأشياء عنده وأحبُّها إليه. وكذلك الحال في سائر الملاذ، فإنَّ هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتو عليها، إلَّا أنَّ منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدق وألطف وأطول من هذا. وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها «في مائية اللذَّة». وفي هذا المقدار الذي ذكرناه ها هنا كفاية لما نحتاج إليه. وأكثر المائلين مع اللذة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة، ولم يتصوروا منها إلَّا الحالة الثانية، أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى. ومن أجل ذلك أحبوها وتمنُّوا أن لا يخلوا في حال منها، ولم يعلموا أنَّ ذلك غير ممكن، لأنَّها حالة لا تكون ولا تعرف إلَّا بعد تقدُّم الأوَّل لها.

وأقول: إنَّ اللذَّة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به، كالعشاق للترؤس والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس، حتى لا يتمنوا إلَّا إصابتها، ولا يروا العيش إلَّا مع نيلها، عند تصورهم نيل مرادهم، عظيمة مجاوزة للمقدار جداً. وذلك أنَّهم إنَّما يتصورون إصابة المطلوب ونيله، مع عظم ذلك في أنفسهم، من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي هي الطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم. ولو فكَّروا

ونظروا في وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته، ومخاطره ومهاويه ومهالكه، لمرَّ عليهم ما حلاَّ، وعظم ما صغر عندهم، في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته.

وإذ قد ذكرنا جملة مائية اللذة، وأوضحنا من أين غلط من تصورها محضة برية من الألم والأذى، فإنَّا عائدون إلى كلامنا ومنبِّهون إلى مساوىء هذا العارض، أعني العشق وخساسته.

فنقول: إنَّ العشاق يجاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس، وزم الهوى، وفي الانقياد للشهوات. وذلك أنَّهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة، أعني لذَّة الباه، على أنَّها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة، التي هي الإنسان على الحقيقة، من أي موضع يمكن إصابتها منه، حتى أرادوها من موضع ما بعينه، فضموا شهوة إلى شهوة، وركبوا شهوة على شهوة، وانقادوا وذلُّوا للهوى ذلاً على ذل، وازدادوا له عبودية إلى عبودية. والبهيمة لا تصير من هذا الباب إلى هذا الحد ولا تبلغه، ولكنَّها تصيب منه، بقدر ما لها في الطبع، مما تطرح به عنها ألم المؤذي المهيج لها عليه لا غير، ثمَّ تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء، لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل، الذي فضَّلهم الله به على البهائم، وأعطاهم إياه ليروا مساوىء الهوى، ويزموه ويملكوه، في التسلُّق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيُّز لها والتنوُّق فيها، وجب عليهم وحق لهم ألَّا يبلغوا منها إلى غاية، ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذين بكثرة البواعث عليها، ومتحسرين على كثرة الفائت منها، غير مغتبطين ولا راضين، لنزوع أنفسهم عنها وتعلُّق أمانيهم بما فوقها، وبما لا نهاية له منها، بما نالوه أيضاً وقدروا عليه منها.

ونقول أيضاً: إنَّ العشاق، مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذَّة وتعبدهم لها، يحزنون من حيث يظنون أنَّهم يفرحون، ويألمون من حيث يظنون أنَّهم يلذون. وذلك أنَّهم لا ينالون مرو ملاذهم شيئاً، ولا يصلون إليه، إلَّا بعد أن يمسهم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم. وربما لم يزالوا من ذلك في كرب

منصبة وغصص متصلة، من غير نيل مطلوب بتة. والكثير منهم يصير لدوام السهر والهم وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس، وإلى الدق والذبول، فإذا هم قد وقعوا من حبال اللذة وشباكها في الرديّ والمكروه، وأدَّتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة. وأمَّا الذين ظنوا أنَّهم ينالون لذَّة العشق كملاً، ويصيبونه ممن ملكوه وقدروا عليه، فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيِّناً. وذلك أنَّ اللذة إنَّما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذي الباعث عليها الداعي إليها، ومن ملك شيئاً وقدر عليه، ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعاً. وقد قيل قولاً حقاً صدقاً: إنَّ كل موجود مملول وكل ممنوع مطلوب.

ونقول أيضاً: إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضراراً بالموت، وإن سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرِّقة بين الأحبَّة. وإذا كان لا بدَّ من إساغة هذه الغصَّة، وتجرع هذه المرارة، فإن تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها والانتظار لها، لأنَّ ما لا بدَّ من وقوعه، متى قدِّم، أُزيح مؤونة الخوف منه مدَّة تأخيره. وأيضاً فإنَّ منع النفس من محبوبها، قبل أن يستحكم حبه ويرسخ فيها ويستولي عليها، أيسر وأسهل. وأيضاً فإنَّ العشق متى انضم إليه الإلف، عسر النزوع عنه والخروج منه، فإن بليّة الإلف ليست بدون بليَّة العشق، بل لو قال قائل إنَّه أوكد وأبلغ منه، لم يكن مخطئاً. ومتى قصرت مدَّة العشق، وقل فيه لقاء المحبوب، كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف. والواجب في حكم العقل، من هذا الباب أيضاً، المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه، وفطمها منه، إذا وقعت قبل استحكامه فيها. وهذه الحجة يقال إنَّ فلاطن الحكيم احتجَّ بها على تلميذ له بُلي بحب جارية، فأخلَّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن. فأمر أن يطلب ويؤتى به، فلمَّا مثل بين يديه قال: أخبرني يا فلان، هل تشك في أنَّه لا بدَّ لك من مفارقة حِبّتك هذه يوماً مّا؟ قال: ما أشِكّ في ذلك. فقال له فلاطن: فاجعل تلك المرارة المتجرَّعة في ذلك اليوم في هذا اليوم، وأَزِحْ ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بدَّ من مجيئه، وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام،

وانضمام الإلف إليه، وعضده له. فيقال إنَّ التلميذ قال لفلاطن: إنَّ ما تقول، أيها السيد الحكيم، حق، لكني أجد انتظاري له سلوة بمرور الأيام عني أخف عليَّ فقال له فلاطن: وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تخف إلفها، ولِمَ أمنت أن تأتيك الحالة المفرِّقة، قبل السلوة وبعد الاستحكام، فتشتد بك الغصَّة وتتضاعف عليك المرارة؟ فيقال إنَّ ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن، وشكره، ودعا له وأثنى عليه، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه، ولم يظهر منه حزن ولا شوق، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن، غير مُخلٍّ بها بتَّة. ويقال إنَّ فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته، فلامهم وعذلهم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجل، وصرف كلَّ همَّته إلى سائر أبواب الفلسفة، قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة.

ولأنَّ قوماً رُعناً يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى، بكلام سخيف ركيك كسخافتهم وركاكتهم، وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب، فإنَّا نذكر ما يأتون به في هذا المعنى، ونقول فيه من بعده. إنَّ هؤلاء القوم يقولون إنَّ العشق إنَّما يقاد الطبائع الرقيقة، والأذهان اللطيفة، وإنَّه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة، ويُشبعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ في هذا المعنى، ويحتجون بمن عشق من الأدباء، والشعراء، والسراة والرؤساء، ويتخطونهم إلى الأنبياء. ونحن نقول: إنَّ رقَّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يُعرفان ويُعتبران بإشراف أصحابها على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة، وتبيين الأشياء المشكَّلة الملتبسة، واستخراج الصناعات المجدية النافعة. ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط، ونرى العشق لا يقتادهم، ويقاد انقياداً كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط. ونجد أيضاً من الأمر العام الكلي أنَّه ليست أمَّة من الأمم أرقُّ فطنة وأظهر حكمة من اليونانيين، ونجد العشق في جملتهم أقل مما في جملة سائر الأمم. وهذا يوجب ضدَّ ما ادَّعوه، أعني أنَّه يوجب أن يكون العشق إنَّما يقاد أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان البليدة، ومن قلَّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم

على ما دعته إليه نفسه، ومالت به إليه شهوته. وأمّا احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء، فإنّا نقول إنّ السرورَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست مما لا يوجد أبداً، إلاّ مع كمال العقل والحكمة. وإذا كان الأمر كذلك، أمكن أن يكون العشاق من هؤلاء من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم. وهؤلاء القوم، ولجهلهم ورعونتهم، يحسبون أنّ العلم والحكمة، إنّما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يعدون ولا واحداً من هذه حكمة، ولا الحاذق بها حكيماً، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه، واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه. ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحذلقيهم عند بعض مشايخنا بمدينة السلام، وكان لهذا الشيخ، مع فلسفته، حظ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر، وهو يجاريه وينشده ويبذخ، ويشمخ من خلال ذلك بأنفه، ويطنب ويبالغ في مدح أهل صناعته، ويرذل من سواهم، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفة منه بجهله وعجبه ويبتسم إليَّ. إلى أن قال فيما قال: هذا والله العلم وما سواه ريح. فقال له الشيخ: يا بني، هذا علم مَن لا علْم له، ويفرح به من لا عقل له. ثمَّ أقبل عليَّ وقال: سل فتانا هذا عن شيء من مبادىء العلوم الاضطرارية، فإنّه ممن يرى أنّ من مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه. فقلت خبِّرني عن العلوم اضطرارية هي أم اصطلاحية؟ ولم أتمم التقسيم على تعمُّد، فبادر فقال: العلوم كلها اصطلاحية، وذلك أنّه كان سمع أصحابنا يعيِّرون هذه العصابة أن علمهم اصطلاحي، فأحب أن يعيبهم بمثل ما عابوه، جهلاً منه بما لهم دونه في هذا الباب. فقلت له: فمن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا، وأنّ السقمونيا يُطلق البطن متى أخذ، وأنّ المرداسنج يذهب بحموضة الخل متى سحق وطرح فيه، إنّما صحَّ له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه؟ فقال لا. فقلت: فمن أين علم ذلك؟ فلم يكن فيه من الفضل ما يبيِّن عمّا به نجوتُ. ثمَّ قال: فإني أقول إنّها كلها اضطرارية، ظناً منه وحسباناً أنّه يتهيأ له أن يُدرج النحو في العلوم الاضطرارية. فقلت له: خبِّرني عمَّن علم أنّ المنادى بالنداء المفرد

مرفوع، وأنَّ المنادى بالنداء المضاف منصوب، أعلم أمراً اضطرارياً طبيعياً، أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس عليه دون بعض؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أنَّ هذا الأمر اضطراري مما كان يسمعه من أستاذيه، فأقبلت أريه تداعيه وتهافته، مع ما لحقه من استحياء وخجل شديد واغتمام. وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له: ذُق يا بني طعم العلم الذي هو على الحقيقة علم. وإنَّما ذكرنا من هذه القصَّة ما ذكرنا ليكون أيضاً من بعض المنبّهات والدواعي إلى الأمر الأفضل، إذ ليس لنا غرض في هذا الكتاب إلَّا ذاك. ولسنا نقصد بما مرَّ من كلامنا هذا من الاستجهال والاستنقاص لجميع من عُني بالنحو والعربية، واشتغل بهما وأخذ منهما، فإنَّ فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم، بل للجهال من هؤلاء الذين لا يرون أنَّ علماً موجود سواهما، ولا أنَّ أحداً يستحق أن يسمَّى عالماً إلَّا بهما.

وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً، وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء، وما بُلُوا به منه. فنقول: إنَّه ليس من أحد يستجيز أن يعد العشق منقبة من مناقب الأنبياء، ولا فضيلة من فضائلهم، ولا أنَّه شيء آثروه واستحسنوه، بل إنَّما يعدُّ هفوة وزلَّة، من هفواتهم وزلَّاتهم. وإذا كان ذلك كذلك، فليس لتحسينه وتزيينه، ومدحه وترويجه بهم، وجه بتَّة، لأنَّه إنَّما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ما رضوه لأنفسهم، واستحسنوه لها، وأحبُّوا أن يُقتدى بهم فيه، لا على هفواتهم وزلَّاتهم، وما تابوا منه وندموا عليه، وودوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم، وكان منهم. فأمَّا قولهم إنَّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة، فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويجتهد فيه إلَّا النساء وذوو الخنث من الرجال؟ ويقال إنَّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن، وكان الرجل في نفسه على غاية الجهل والبله والفدامة. ويقال إنَّ ذلك الحكيم تأمل كل شيء في منزله ثمَّ إنَّه بصق على الرجل نفسه. فلمَّا استشاط وغضب من ذلك، قال

له: لا تغضب، فإني تأمَّلت جميع ما في منزلك وتفقدته، فلم أر فيه أسمج ولا أرذل من نفسك، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك. ويقال إنَّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفَّ بما كان فيه، وحرص على العلم والنظر.

ولأنَّا قد ذكرنا فيما مرَّ من كلامنا قبيل الإلف، فإنَّا قائلون في مائيته والاحتراس منه بعض القول، فنقول: إنَّ الإلف هو ما يحدث في النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب، وهي أيضاً بليَّة عظيمة تنمى وتزداد على الأيام، ولا يحس بها إلَّا عند مفارقة المصحوب. ثمَّ يظهر منها حينئذٍ دفعة أمر مؤذ مؤلم للنفس جداً. وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً، إلَّا أنَّه في بعضها أوكد منه في بعض. والاحتراس منه يكون بالتعرُّض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حال.. وأن لا يُنسى ذلك ويغفل البتَّة، بل تُدرج نفسه إليه وتمرَّن عليه. وقد بيَّنَّا من هذا الباب ما فيه كفاية، ونحن الآن قائلون في العجب.

٢ ـ أما فخر الدين الرازي (٤٤٥ هـ ـ ٥٠٦ هـ) علَّامة عصره، فقد تناول مسائل الأخلاق وموضوعاتها بالدرس والبحث في مؤلفه الهام «كتاب النفس والروح»، حيث عرض للأخلاق بصورة تختلف إلى حد كبير عن السابقين.

ومن أهم الموضوعات التي تناولها الرازي في هذا المؤلف حديثه عن مذهب اللذَّة، أو إن صحَّ التعبير تفنيده لمذهب اللذَّة، وتعقبه للحجج التي يتذرع بها أنصاره والرد عليها بصورة منطقية. وقد اخترنا فيما يلي جانباً من حديث الرازي، حيث يبيِّن كيف أنَّ اللذات العقلية أشرف وأكمل من اللذات الحسية، وما في اللذات الحسية من وجوه الذم والنقصان.

في بيان أنَّ اللَّذات العقلية أشرف وأكمل من اللذات الحسيَّة:

إعلم أنَّ الغالب على الطبائع أنفاسها، وإنَّ أقوى اللذات وأكمل السعادات لذَّة المطعم والمنكح والملك. فإن لا يغتذوا لذة، ولا يجدوا المطاعم اللذيذة في الآخرة، ولا يجدوا المناكح الشهيَّة هناك مكروه. وهذا القول بزول

عند المحققين وأرباب المجاهدات. ويدل عليه وجوه.

الحجَّة الأولى: لو كانت سعادة الإنسان متعلِّقة بقضاء الشهوة وإمضاء الغضب، لكان الحيوان الذي هو أقوى في هذا الباب ألذُّ وأقوى من الإنسان، فالأسد أقوى على تسلُّط الغضب، والعصفور أقوى على النكاح من الإنسان. ولما لم يكن كذلك، علمنا أنَّ سعادة الإنسان غير متعلِّقة بهذه الأمور.

الحجَّة الثانية: كل شيء يكون سبباً لحصول السعادة والكمال، فكلَّما كان ذلك الشيء أكثر حصولاً، كانت السعادة والكمال أكثر حصولاً. فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سبباً لكمال حال الإنسان وسعادته، لكان الإنسان كلَّما أكثر اشتغالاً بقضاء الشهوات البطنية والفرجية، كان أكمل إنسانية وأعلى درجة. لكنَّ التالي باطل، لأنَّ الإنسان إذا أكل بقدر الحاجة، فإن زاد على ذلك كان مضراً، وعدَّ عليه ذلك من الدناءة والنهمة، وكذا القول في جميع اللذات البدنية. وإذا كان الأمر كذلك، ثبت أنَّ الاشتغال بقضاء الشهوات ليس من السعادات والكمالات، بل من دفع الحاجات.

الحجَّة الثالثة: أنَّ الإنسان يشاركه في لـذَّة الأكل والشرب جميع الحيوانات، حتى الخسيسة منها. فلو كانت هي السعادة والكمال، لوجب أن لا يكون للإنسان فضيلة في ذلك على الحيوانات، فإن الجعل يلتذ بأكل السرجين، كما يلتذ الإنسان بالسكّر وأشباهه.

وتقرير هذا أن نقول: لو كانت سعادة الإنسان متعلِّقة بهذه اللذات الحسيَّة لوجب أن يكون الإنسان أخس الحيوانات، والتـالي معلوم الفساد بالضرورة، فكذلك المقدم، فليس وجه للملازمة.

فنقول: إنَّ الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في هذه اللذات الحسيَّة البدنية، إلَّا أنَّ الإنسان تنغَّص عليه هذه اللذات، بسبب حصول القـوَّة العقلية. فإنَّ العاقل إذا تأمَّل في الماضي، فذلك الماضي إن كان لذيذاً طيباً، تألَّم قلبه بسبب فواته، وإن كان منافياً مؤذياً، تألَّم قلبه بسبب تذكره. وإن تأمَّل

في الحال، فهو لا يرضى بما كان حاصلاً، بل تطمح نفسه إلى الزيادة عليها. وإن تأمل المستقبل، لم يعرف أنَّ حاله في المستقبل كيف يكون، فيستولي عليه الخوف الشديد. فثبت أنَّ الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في اللذات الحسيَّة البدنية، إلَّا أنَّ الإنسان تتنغّص عليه تلك اللذات بسبب العقل، وساير الحيوانات تتنغّص عليها ولا تفتكر فيها لكونها فاقدة العقل.

ومعلوم أنَّ حصول الكمال بشرط الخلو عن التنغيص، يكون أشرف من حصوله مع الكدر والنغص. وذلك يدل على أنَّ هذه اللذات الحسية البدنية، لو كانت موجبة لكمال الحال، لكان الإنسان أخس من النمل والدود والذباب. ولما كان هذا التالي باطلاً، علمنا أنَّ هذه اللذات الحسيَّة موجبة للغبطة والسعادة.

الحجَّة الرابعة: أنَّ هذه اللذات الحسية، إذا بحث عنها، فهي ليست لذات، بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام. والدليل عليه أنَّ الإنسان، كلما كان أكثر جوعاً، كان التذاذه بالأكل أتم، وكلما كان الجوع أقل كان الالتذاذ بالأكل أقل. وأيضاً، إذا طال عهد الإنسان بالوقاع، واجتمع المني في أوعيته، حصلت في تلك الأوعية دغدغة شديدة، وتمدُّد وثقل. وكلما كانت هذه الأحوال أكثر، كانت اللذَّة الحاصلة عند اندفاع ذلك المني أشدُّ. ولهذا السبب، فإنَّ لذَّة الوقاع في حق من طال عهده بالوقاع، يكون أكمل منها في حق من قرب عهده به. فثبت أنَّ هذه الأحوال التي ظنَّ أنَّها لذات جسمانية، فهي في الحقيقة ليست إلَّا دفع الآلام. وهكذا القول في اللذة الحاصلة بسبب لبس الثياب، فإنَّه لا تحصل تلك اللذَّة، إلَّا بدفع ألم الحرِّ والبرد.

ولَّما ثبت أنَّ هذه اللَّذات الجسمانية لا حاصل لها إلَّا دفع آلام، فنقول: سعادة الإنسان ليست عبارة عن دفع الآلام، لأنَّ هذا المعنى كان حاصلاً عند عدمه، فثبت أنَّ السعادة الحقيقية للإنسان أمر مغاير لهذه الأحوال.

الحجة الخامسة: هي أنَّ الإنسان، من حيث يأكل ويشرب ويجامع

ويؤذي خصمه، يشارك سائر الحيوانات. ولا شكَّ أنَّه، من حيث أنَّه إنسان، أشرف من حيث أنَّه حيوان، فيلزم وقوع التساوي بين الجهة التي هي الشريفة، وبين الجهة الخسيسة في موجبات الشرف والكمال، وذلك محال.

الحجَّة السادسة: العلم الضروري حاصل بأنَّ بهجة الملائكة وسعادتهم أشرف من بهجة الحيوانات، الطيار منها والسابح والسارح، فضلاً عن الذرِّ والحشرات.

ثمَّ لا نزاع في أنَّ الملائكة ليس لها لذَّة الأكل والشرب والوقاع، ولا أنَّ هذه الحيوانات الخسيسة أشرف حالاً وأعلى درجة من الملائكة المقرَّبين. ولمَّا كان ذلك باطلاً بالبداهة علمنا كون المقدم أيضاً باطلاً.

وأعلم أنَّ ها هنا ما هو أقوى وأعلى درجة مما ذكرناه، وهو أنه لا نسبة لكمال واجب الوجود وجلاله وشرفه وعزَّته إلى أحوال غيره، مع أنَّ هذه اللذات الخسيسة ممتنعة عليه. فعلمنا أنَّ الكمال والشرف قد يحصلان بأحوال، سوى تحصيل هذه اللذات الجسدانية.

فإن قالوا: إنَّما ذلك الكمال لأجل حصول الإلَهية، لكنَّ حصول الإلَهية في حق الخلق محال، فنقول: لا نزاع في أنَّ حصول الإلَهية في حق الخلق محال، لكنَّه، عليه السلام، قال: «تخلقوا بأخلاق الله».. فيجب علينا أن نعرف معنى ذلك التخلُّق، حتى نعرف أنَّ كمال حال الإنسان، إنَّما يحصل بسبب ذلك التخلُّق، لا بسبب تحصيل اللذات الجسمانية. ومعلوم أنَّ ذلك التخلُّق لا يحصل، إلاَّ بقطع الحاجات، وإفاضة الخيرات والحسنات، لا بكثرة الأكل والشرب.

الحجَّة السابعة: إنَّ هؤلاء الذين حكموا بأنَّ سعادة الإنسان في تحصيل هذه اللذات البدنية، إذا رأوا إنساناً أعرض عن طلب هذه اللذات، مثل أن يكون مواظباً على الصوم، مكتفياً بمباحات الأرض، عظم اعتقادهم فيه، وزعموا أنه ليس من جنس البشر بل هو من زمرة الملائكة، ويعدُّون أنفسهم

بالنسبة إليه أشقياء أراذل. وإذا رأوا إنساناً، مستغرقاً في طلب الأكل والشرب والوقاع، مصروف الهمَّة إلى أن يحصِّل أسباب هذه الأحوال، معرضاً عن العلم والعبادة والزهد، قضوا عليه بالهيمنة والخلاعة والبطالة والخزي والنكال ولولا أنَّه تقرَّر في عقولهم أنَّ الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الجسدانية نقص ودناءة وخساسة، وأنَّ الترفُّع في الالتفات إليها سعادة وكمال حال، وإلاَّ لما كان الأمر على ما قلنا، ولكان يجب أن يحكموا على المعرض عن تحصيل هذه اللذات بالخسار والنكال، وعلى المنهمك في تحصيلها بالسعادة والكمال. ولما لم يكن الأمر كذلك بل كان بالضد منه، علمنا صحَّة ما ذكرناه.

الحجَّة الثامنة: كل شيء يكون في نفسه كمالاً وسعادة، وجب أن لا يستحي من إظهاره، بل يجب أن يفتخر بإظهاره، وينجح بفعله.

ونحن نعلم بالضرورة أنَّ أحداً من العقلاء لا يفتخر بكثرة الأكل ولا الشرب ولا المناكح، ولا بكونه مستغرق الوقت والزمان في هذه الأعمال. وأيضاً فالناس لا يقدمون على الوقاع إلاَّ في الخلوة، فأمَّا عند حضور الناس، فلا أحد من العقلاء يجد من نفسه تجويز الإقدام عليه، وذلك يدل على أنَّه فعل خسيس وعمل بحت يستحي منه.

وأيضاً فقد جرت عادة السفهاء أن لا يشتم بعضهم بعضاً، إلاَّ بذكر ألفاظ الوقاع. ولو أنَّ أحداً من السفهاء أخذ يحكي عند حضور الجمع العظيم أنَّ فلاناً كيف يواقع زوجته، فإنَّ ذلك الرجل يستحي من ذلك الكلام ويتأذَّى من ذلك القايل. وكان هذا يدل على أنَّ ذلك الفعل ليس من الكمالات ولا من السعادات، بل هو عمل باطل وفعل قبيح.

الحجَّة التاسعة: كل حيوان كان ميله إلى الأكل والشرب والإيذاء أكثر، وكان قبوله للرياضة أقل، كانت قيمته عند الناس أقل. وكل حيوان كان أقل رغبة في الأكل والشرب، وكان أسرع قبولاً للرياضة، كانت قيمته عند الناس أكثر. ألا ترى أنَّ الفرس الذي يقبل الرياضة والتعليم، والكر والفر، والجري

الشديد، فإنَّه يشترى بالثمن الكثير؟ والضامر أشد جرياً وأسبق من البطين السمين. وكل فرس لا يقبل الرياضة، ولا هذه الأفعال، ويوضع على ظهره الأُكاف، ويحمل الأثقال، ويسوى بينه وبين الحمار لا يشترى، إلَّا بالثمن القليل؟ فإذا كانت الحيوانات التي هي غير ناطقة لم يظهر فضائلها ومنافعها، بسبب الأكل والشرب، بل بأمور أُخر، فما ظنك بالحيوان الناطق العاقل؟

الحجَّة العاشرة: سكان أطراف الأرض، لمَّا لم تكمل عقولهم وأخلاقهم ومعارفهم، لا جرم صاروا في غاية الخسَّة والدناءة. ألا ترى أنَّ سكان الإقليم الأوَّل، وهم الزنوج، وسكَّان الإقليم السابع، وهم الصقالبة، لما قلَّ نصيبهم من المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة، لا جرم تقرر في العقول حطّ درجاتهم ودناءة مراتبهم؟ وأمَّا سكان المعمور، لمَّا حازوا المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة، لا جرم أقرَّ كل أحد بأنَّهم خير طوائف البشر، وأفضلهم. وذلك يدلُّ على أنَّ فضيلة الإنسان وكماله لا يظهر إلَّا بالعلوم والمعارف والأخلاق الفاضلة، لا بالأكل والشرب والوقاع.

في شرح ما في اللَّذات الحسيَّة من وجوه الذم والنقصان:

أعلم أنَّ السيء قد يكون مذموماً لذاته، وقد يكون مذموماً لغيره، واللذات الحسيَّة مشتملة على الوجهين:

أمَّا كونها مذمومة لذاتها فيدل عليه وجوه:

الأوَّل: وهو الأصل والعمدة في الباب، أنَّ هذه اللذات ليست في الحقيقة بلذات، بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام، فإنَّه لا معنى للذَّة الأكل، إلَّا دفع ألم الجوع، ولا معنى للذَّة الوقاع، إلَّا لدفع المسمَّاة بالمني، لما كثرت واحتقنت في أوعية المني، أوجبت تمديد تلك الأوعية وحدوث دغدغة مؤلمة منها، فاندفاعها يوجب زوال تلك الآلام. ولا معنى للذَّة الملابس سوى دفع ألم الحر والبرد.

بل نقول: إنَّ الإنسان إذا أراد قضاء الحاجة من البول أو الغائط، فربما

تعذَّر عليه ذلك لأسباب إضافية من خارج، فحينئذٍ يعظم ألمه بسبب أمثال هذه الفضلات. ثمَّ إنَّه بعد الألم الشديد، إذا قدر على دفعها وجد لذَّة عظيمة وراحة تامَّة. وكلما كان ألمه بإمساكها واحتقانها أشدُّ كان التذاذه باندفاعها أشدُّ وأكثر، وذلك يدل على أنَّ حاصل هذه اللذَّات دفع الآلام. إذا عرفت هذا، ظهر لك أنَّ هذه الأشياء التي يظن بعض الناس أنَّها لذَّات، ليست بحقيقة بل هي سعي في دفع الآلام، واشتغال النفس في ذلك ألم آخر، وما كان كذلك فليس من السعادات ولا الكمالات البتَّة.

الثاني: أنَّ الشيء، كلَّما كانت الحاجة إليه أشد، كان الالتذاذ به أقوى إذا وجد. وبالعكس، كلَّما كانت الحاجة إليه أقل وأضعف، كان الالتذاذ به إذا وجد أقل. ألا ترى أنَّك إذا رميت قلادة من الدرّ بين يدي الكلب لم يلتفت إليها، إذ لا حاجة له بها، ولو رميت إليه عظماً قفز إليه واختطفه وقاتل عليه من ينازعه؟ والإنسان بالعكس من ذلك، فإنَّه يفرح ويهشّ لوجدان القلادة من الدرِّ ويلتذ، إما ليتزين بها أو لينتفع بثمنها، وإن طرح العظم عنده لم يلتفت إليه، لعدم الحاجة إليه. فثبت أنَّ اللَّذة والطَّلب على قدر الحاجة. إلَّا أنَّ الحاجة آفة ومحنة وبلية، والشيء إذا لم يتم حصوله إلَّا بالبلاء والمحنة، كان هو أيضاً كذلك. فثبت أنَّ هذه اللَّذات الجسدانية كالخبيص المسموم، في أبدان تلتذ بحلاوته، وهو هم وسم قاتل.

ولقائل أن يقول: هذا الإشكال وارد عليكم في اللذَّات الروحانية، إلَّا أنَّا نقول: الجواب عنه سيأتي:

الثالث: هذه اللَّذات بتقدير أن تكون في أنفسها لذَّات، إلَّا أنَّ الإلتذاذ بها لا يحصل إلَّا حال حدوثها، فإن استمرت لم يبق الالتذاذ بها في استمرارها. والسبب فيه أنَّ اللَّذة يعتبر في حصولها إدراك الملائم وانفعاله، وذلك لا يحصل إلَّا في أوَّل زمان الحدوث. أمَّا بعد ذلك، فهو حال الاستمرار والاستقرار، وفي حال الاستقرار لا يكون الانفعال، فلا يحصل الشعور، وإذا لم يحصل الشعور لا يحصل الالتذاذ.

الرابع: إنَّ الإنسان إذا استوفى من هذه اللَّذات قدر الحاجة والكفاية، فإنَّه لا يلتذ بعد ذلك بما يستعمله منها، بل يملُّها ويسأم منها. ثمَّ بعد حصول الملال، لو كلِّف باستيفائها مرَّة أخرى لتألَّم بإدراكها. فإنَّه إذا أكل أكلاً تاماً، وكلِّف بعد ذلك بالأكل تألَّم به، ومن قضى وطره من الوقاع، ثمَّ كلِّف بالزيادة عليه تألَّم منه. وهذا يدل على أنَّ هذه اللَّذات ليست في أنفسها خيرات وسعادات، بل إنَّما ينتفع بها عند حصول الاحتياج إليها، فعند زوال الحاجة تصير هذه الأشياء كلالاً ووبالاً على النفوس والأرواح.

الخامس: الأشياء التي تستلذّ وتستطاب في الدنيا، قد كانت موصوفة بصفات مكروهة منفرة، وستصير أيضاً كذلك. ألا ترى أنَّ الحنطة قد كانت، قبل صيرورتها حنطة، عفنة في رطوبة الأرض حتى صارت عشباً وتشربت رطوبات القاذورات والسرجين؟ ثمَّ إذا استوت وصنعت فأكلت، اختلطت في الفم بالبصاق واللعاب، الذي لو رآه آكله، لأنف من أكله واستقذره، ثمَّ يعود في آخر الأمر إلى الرجيع المنتن والشيء المستبعد. وكذا اللحوم والحلاوات والفواكه. فالعاقل، إذا تأمَّل فيها وجدها منتنَّة الأصل، قذرة الجوهر، فاسدة النسخ، إلاَّ أنَّه تعالى أعارها لوناً ورائحة وطعماً، في زمان قليل، مقدار ما ينتفع المكلف به ليقدر به على طاعة الله ومصالح معاشه، ثمَّ إنَّها في الحال تعود إلى القذارة الأصلية والرداءة الطبيعية.

السادس: أنَّ استعمال هذه اللذات ينافي معنى الإنسانية، وذلك لأنَّ الإنسان، إنَّما يكون إنساناً لحصول نور العقل واطِّلاعه على عالم الغيب والأنوار الإلَهية. فإذا اشتغل الإنسان باستيفاء هذه اللذات الجسدانية تكدَّرت القوَّة العقلية، وانسدَّ عليه باب المعارف، وصارت البهيمة عليه غالبة. والإنسانية مفقودة. ولَّما كان شرف الإنسان باستيفاء هذه اللَّذات الحسيَّة يبطل عليه معنى الإنسانية، ثبت أنَّ الاشتغال بها شيء في غاية المذمة.

السابع: أنَّ أصل أحوال الإنسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى، وإقباله على طاعته، واستغراقه بمحبته. ثمَّ اشتغال الإنسان باستيفاء اللَّذات الجسدانية،

والطيبات الحسيَّة، يمنعه من عبودية الله ويصدُّه عن ذكر الله. ولَّما كانت تلك المعارف أشرف مراتب المخلوقات، وهذه اللَّذات الحسيَّة مانعة عنها، كانت هذه اللذَّات أخس الأشياء ضرورة، فإنَّه كلما كان الشيء أشرف، كان ضده العائق عنه، والمنافي لحصوله أخس. فهذه وجوه دالَّة على كون الدنيا مذمومة لذاتها.

فأمَّا الوجوه الدالة على كونها مذمومة لأمور لازمة لها، فكثيرة، ونحن نشير إلى بعضها، فنقول:

الأوَّل: أنَّها سريعة الزوال، قريبة الانقضاء. ومعلوم أنَّ الإنسان إذا أحبَّ شيئاً، ثمَّ اتَّصل بمحبوبه والتذَّ بمواصلته، وابتهج بالاختلاط به، ثمَّ إنَّه فارقه وانفصل عنه، تألَّم بسبب ذلك الفراق. ويكون مقدار التألُّم الحاصل، بسبب مفارقته، مساوياً لمقدار الالتذاذ الحاصل بسبب مواصلته. وإذا كان كذلك، فكلَّما كان حب الدنيا أشد في هذه الحياة، كانت الآلام الحاصلة بمفارقته بعد الموت، والحسرات المترادفة هناك أقوى وأكمل. ثمَّ مع حصول التساوي من هذا الوجه، حصل الترجيح لجانب الآلام. فهذه اللَّذات منقطعة، وتلك الآلام غير منقطعة. فلهذا السبب صارت اللَّذات الجسمانية مذمومة عند العقلاء.

الثاني: أنَّ لذاتها غير خالصة، بل هي ممزوجة بالآلام والحسرات. بل الإنسان لو تأمَّل، لوجد اللَّذة قطرة، والألم بحراً لا ساحل له. ونحن ننبه على معاقد هذا الترجيح.

فنقول: هذا الترجيح حاصل من وجوه.

أولها: أنَّ الضرر منه ثلاثة، الماضي والحال والمستقبل.

أمَّا الماضي، فنقول: الأحوال التي كانت حاصلة للإنسان في الزمان الماضي، إما أن يقال أنَّها كانت أسباباً للسعادة واللَّذة، أو كانت أسباباً للَّذة والألم، أو كانت غير موجبة لا لذاك ولا لهذا. فإنَّ قدَّرنا أنَّها كانت موجبة

للسعادة والغبطة، فإمَّا أن يقال أنَّها بقيت أو ما بقيت، فإنَّها موجبة للسعادة، وقد بقيت إلى الوقت الحاضر. فمن المعلوم أنَّ لا مرتبة، إلَّا وفوقها مراتب غير متناهية، هي أعلى وأكمل منها. وإذا كان كذلك، فكلَّما ابتهج الإنسان بتلك السعادة التي كانت حاصلة في الماضي، وبقيت إلى الزمان الحاضر حاصلة في قلبه، شعر بسائر المراتب التي ما وجدها، وما وصل إليها، فيقع في قلبه أنواع من الحسرة بسبب ما فاته من تلك السعادات.

وأمَّا إن كانت الأحوال الماضية موجبة للسعادة، ثمَّ إنَّها ما بقيت بل فاتت، فكلَّما تذكَّر الإنسان تلك المراتب الفانية، اشتعلت نيران الحسرة في قلبه، بسبب فواتها بعد حصولها، وزوالها بعد وجودها.

وأمَّا إن كانت تلك الأحوال لا موجبة للسعادة ولا للشقاوة، فحينئذٍ كانت من باب العبث الذي لا فائدة فيه. وكلَّما تذكَّر الإنسان تلك الأحوال، عرف أنَّه قد ضيَّع ذلك الذي مرَّ من عمره في العبث الذي لا فائدة فيه، مع أنَّه كان يمكنه أن يصرف أوقاته في اكتساب السعادات العالية، والدرجات الرفيعة، وحينئذٍ تشتعل نيران الحسرة والأسف في قلبه، بسبب تضييع العمر. ثمَّ إنَّه ربما رأى أقرانه وأشباهه قد اجتهدوا في سالف العمر، في طلب الفضائل، وفازوا بسبب ذلك الجد والجهد، فائزين بالمناقب العالية والمراتب الشريفة. فإذا رأى نفسه نازلاً خسيساً متخلفاً عن أقرانه وأشباهه، مات غمَّاً وأسفاً. فثبت أنَّ تأمُّله في الأحوال الماضية لا يفيد إلَّا الحزن والأسف.

وأمَّا الحالة الراهنة القائمة فأمر عجيب، وذلك لأنَّها لا بدَّ وأن تكون نهاية الماضي، وبداية المستقبل متى كان منقسماً، وليس كذلك، إذ لو كان ذلك الوقت منقسماً، لكان بعض الأجزاء المفروضة قبل البعض، فحينئذٍ لا يكون كله حاضراً. هذا خلف.

وإذا عرفت هذا ظهر أنَّه لا يمكن أن يكون الزمان الذي هو مقدار طرف العين حاضراً، لأنَّ ذلك الزمان حصل فيه حركة طرف الجفن على سطح الحدقة، وسطح الحدقة منقسم بأقسام ولا نهاية لها عند الحكماء، وبأقسام كثيرة

متناهية عند غيرهم. وعلى هذا التقدير يكون الآن الحاضر قسماً من تلك الأقسام الكثيرة، الخارجة عن الحد والحصر، من اللمحة الواحدة. وهذا القدر القليل ما لا يتصوره العقل، ولا يضبطه الحس والخيال، فامتنع أن يحصل فيه الالتذاذ والابتهاج الحقيقي في نفس الأمر. وما سوى ذلك الآن الذي لا ينقسم، فبعضه ماض وبعضه مستقبل، وكلاهما معدومان في الحال. فثبت أنَّ هذه الأشياء التي تظن أنَّها سعادات فهي ليست كذلك في أنفسها، بل هي خيالات فاسدة وأوهام باطلة.

الثاني: إنَّ عادة الإنسان إنَّ كل ما كان حاصلاً له وموجوداً بالفعل عنده، فإنَّه لا يلتذُّ به ولا يميل قلبه إليه، بل لا يلتذ إلَّا بوجدان المفقود، وطلب المعدوم. فعلمنا أنَّ الإنسان لا يلتذ بما كان حاصلاً في الحال. وأمَّا المستقبل فإما أن يوافقه أو يخالفه، وإذا كان كذلك، لم نكن ننظر في المستقبل الأشياء للخوف الشديد والفزع التام. فثبت بما ذكرنا أنَّ الأزمنة ثلاثة، الماضي والحال والمستقبل. ونظر الإنسان في أي واحد منها كان يوجب الغم الشديد والحسرة، والألم والنفرة، والخوف الشديد. فثبت بما ذكرناه أنَّ الإنسان لا ينفك عن الغم والحزن إلى هذه الأحوال.

الموجب الثاني من موجبات استيلاء الغم والحزن على الإنسان، وذلك لأنَّ الإنسان إمَّا أن يعيش بحيث يكون مختلطاً بالناس، أو بحيث يكون منفرداً عنهم.

أمَّا الأول فإنَّه سبب قويٌّ للغم والوحشة والحزن. فإنَّ المخالطة موجبة للمنازعة، إما في الحال وإمَّا في المستقبل، إما في كل الأمور أو في بعضها. والمنازعة موجبة لقصد كل واحد من المتنازعين قهر صاحبه بوجه ما، والمقهورية موجبة للغم والحزن.

وأمَّا الثاني، وهو أن يعيش منفرداً عنهم، فذاك أيضاً من أقوى موجبات الغم. إلَّا أنَّ الإنسان خلق بحيث لا تكمل مصالحه البتَّة إلَّا بالجمع العظيم، فإذا انفرد عن ذلك الجمع، اختلَّت مصالحه. فثبت أنَّ حياة الإنسان مع

المخالطة بالغير توجب الزحمة والوحشة، ومع الانفراد توجب الوحشة والكآبة. فثبت أنَّه لا خلاص البتَّة عن الهموم والآلام.

الموجب الثالث من موجبات الغم والحزن، وهو إمَّا أن يكون أكمل من غيره، أو مساوياً له أو أنقص منه. فإن كان أكمل من غيره، كان ذلك الغير ناقصاً، والنقص مبغوض لذاته، مكروه لعينه. فذلك الناقص لا يمكنه دفع النقص عن نفسه، إلَّا بإبطال كون ذلك الغير أكمل، وما كان من لوازم المطلوب لذاته يكون أيضاً مطلوباً. فلهذا السبب أحيل الناقص على السعي في إبطال كمال الكامل، إمَّا إبطالاً في نفسه وذاته، وإمَّا بإخفاء ذلك الكمال عن أعين الناس. وكل واحد من هذين القسمين، فإنَّه حالة منافية بالذات لذلك الكمال، وموجبة وقوع الحزن، وألم القلب، وتشويش الخاطر.

وأمَّا إن كان مساوياً لغيره، فنقول: الكمال محبوب لذاته، فلا جرم كان كل واحد من المتساويين يريد إرادة حازمة أن يجعل نفسه أكمل من غيره، وأعلى منه وأشرف. لكنَّ كون كل واحد منهما أعلى من الآخر محال، فلهذا السبب لا بدَّ وأن يقع بينهما التنازع الشديد، والتحارب التام. وقد عرفت أنَّ المنازعة سبب لحصول الخوف والغم والوحشة. وأيضاً، فهذان المتساويان، إن صار أحدهما مرجوحاً، فقد تألَّم قلبه جداً، لأنَّ حصول المرجوحية مكروه بالذات، وذلك مؤلم للقلب، وإن صار راجحاً، تألَّم قلب ذلك المرجوح. ثمَّ إنَّ ذلك المرجوح يسعى بأقصى ما يقدر عليه على إزالة تلك المرجوحية. لكنَّ زوال مرجوحيته يوجب زوال راجحيه الراجح، وذلك مكروه له بالذات. فذلك الراجح يخاف من زوال تلك الصفة عنه، وذلك الخوف موجب للألم. فثبت أنَّ الإنسان إن حضر من يساويه، فإنَّه لا ينفك عن الغم والحسرات. وأمَّا إن كان مرجوحاً بالنسبة إلى غيره، فالمرجوح كلما نظر إلى الراجح، فرأى ما معه من الرفعة والبهجة والسرور، وجد نفسه محروماً عنها، فلا شكَّ أنَّه تشتعل نيران الحسرات في قلبه. وأيضاً، فالراجح يجعل المرجوح نصيباً للموحشات وهدفاً للمؤذيات، وكل ذلك مما يغم القلب. فثبت أنَّ الإنسان سواء كان أكمل من

الغير، أو مساوياً له، أو أنقص منه، فإنَّه لا ينفك البتَّة من الغم والحسرة، وتوحش الصدر، وألم القلب.

الموجب الرابع من موجبات الغم والحزن إنَّه لا يشك أنَّ الإنسان له عقل يهديه وهوى يرديه. والهوى الذي يرديه له أعوان كثيرة، وهي الشهوة والغضب والحرص والحواس الظاهرة والباطنة.

أمَّا العقل، فليس له في جوهر الإنسان صفة أخرى تقوِّيه، فكان العقل أضعف من الهوى لا محالة، لهذا السبب. وأيضاً، فالإنسان من أوَّل فطرته، كان مطيعاً للذات الحسية منقاداً لها مقبلاً عليها. وأمَّا نور العقل، فلا يظهر فيه إلَّا بعد مدَّة من عمره، وقالوا: «العلم في الصغر، كالنقش في الحجر». والحكماء قالوا: «إنَّ التكرير سبب لحصول الملكات العقلية». وإذا كان كذلك، كان انجذاب النفس إلى اللَّذات الحسيَّة أكمل من انجذابها إلى اللَّذات العقلية، ولا معنى للهوى إلَّا الانجذاب إلى اللَّذات الجسمانية والسعادات الحسية، فثبت أنَّ جانب الهوى راجح على جانب العقل رجحاناً كثيراً.

إذا عرفت هذا، فنقول: مقتضى ما ذكرناه أن يكون أغلب الأفعال الصادرة عن الإنسان من مقتضيات الهوى ومن جنس الأفعال الذميمة. ثمَّ إنَّ الإنسان بعد إقدامه عليها، وفراغه منها، وانصرافه عنها، يبقى العقل فارغاً عن منازعة الهوى، فحينئذٍ يطَّلع الإنسان على قبحها وسخافتها، واشتمالها على الوجوه الكريهة الذميمة. ولكنَّه إنَّما يطَّلع بعقله على هذه القبائح بعد وقوعها. وبعد وقوع الفعل لا يمكن دفعها ومنعها، فلا يبقى مع الإنسان إلَّا الحسرة والندامة والخجالة.

ولمَّا بيَّنا أنَّ إقدام الإنسان على مقتضيات الهوى هو الغالب الرجح، وجب بحكم ما قدَّمنا أن يكون بقاؤه في الغم والحسرة هو الغالب الراجح، وذلك يدل على أنَّه يجب أن يكون الإنسان، في أغلب أحواله، ملازماً للحسرات، مقارناً للزفرات.

الموجب الخامس من موجبات الغم، أنَّ درجات السعادة والرفعة غير متناهية، وتحصيل ما لا نهاية له محال. ينتج أن حصول جميع الدرجات للإنسان محال، وقد ثبت أنَّ تكرير العقل موجب للملكة. فالإنسان كلما كانت مواظبته على اللذَّات الجسمانية أكثر، كان ميله إلى ذلك الالتذاذ أكثر وأقوى. وكلما كان ميله إلى الالتذاذ أقوى، كان لاستجذاب ما كان مفقوداً أكثر. ولَّما كان تحصيل تلك المراتب التي لا نهاية لها محال، لزم آخر الأمر أن يبقى الطلب الشديد المتأكِّد، مع امتناع حصول المطلوب في ذلك يوجب الألم والعناء.

وثبت أنَّ الميل إلى اللَّذات يوجب الآلام بتقدير حصولها، وأمَّا بتقدير عدم حصولها، فحصول الآلام أظهر. ولهذا السبب قال بعض الحكماء المحققين: «من أراد أن يستغني عن الدنيا بالدنيا، كان كمن أطفأ النار بالتبن». فثبت بهذه الوجوه أنَّه يمتنع أن تكون لذَّات الدنيا خالية عن الغموم والهموم، وكلها آلام وأسقام.

ثمَّ إنَّك إذا تأمَّلت في أحوال الفقراء وتفكَّرت في أمورهم وما هم فيه من الإنكاد وتوجه المؤذيات، وقصد الأعداء، وترادف الأحزان، وجدتها بحراً لا ساحل له. واللَّذة التي تحصل للإنسان تكون كالقطرة في البحر. فثبت بما ذكرناه أنَّ اللَّذات الجسدانية مخلوطة بالآلام والأسقام والمؤذيات، فلا جرم كانت مذمومة من هذا الوجه.

السبب الثالث، من الأسباب الخارجية الموجبة لكون الدنيا مذمومة، هو أنَّ الغالب أنَّ الإنسان الذي يكون خسيساً في نفسه وقوته وحسبه ونسبه، يكون راجحاً في السعادات الجسمانية على من كان شريفاً في نفسه وعقله وحسبه ونسبه ودينه، ولهذا قال عليه السلام: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة، لما سقى كافراً منها شربة ماء».

أمَّا السبب الرابع، من خاطئة اللَّذات الجسمانية أنَّك كلما سددت منها ثلمة انفتحت عليك ثلمة كبيرة، هكذا إلى ما لا نهاية له. ومثاله أنَّ الإنسان،

إذا ضعف عن الشيء واشترى فرساً، فحينئذٍ يحتاج إلى خادم يخدم الفرس، وإلى قرية يحصل منها علفه، وإلى إسطبل يربط فيه الفرس. ثمَّ إن احتياجه إلى كل واحد من هذه الأشياء تفتح عليه أبواباً كثيرة من الحاجات. أكثر ما تقدم، وهكذا إلى غير النهاية. ولهذا السبب نقل عن عيسى عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ مهمات الدنيا لا تتم بالإصلاح والتكميل، وإنَّما تتم بالترك والإعراض».

٣ ـ أمَّا يحيى بن عدي المتوفي في حدود منتصف القرن الرابع الهجري، فهو في الأصل أحد المترجمين الأفذاذ، فقد نقل الكثير من المؤلفات إلى العالم الإسلامي، وفضلاً عن هذا كتب في مسائل المنطق ودوَّن مؤلفاً هاماً في الأخلاق عنوانه «في تهذيب الأخلاق».

وفي كتاب تهذيب الأخلاق يتناول يحيى بن عدي بعض الموضوعات الهامَّة مثل تعريف الأخلاق، والعلَّة الموجبة لاختلاف الأخلاق في الناس، والفضائل التي من خلالها توصف الأخلاق بأنَّها حسنة، والنقائص التي تجعل الأخلاق رديئة، والأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم الآخر رذيلة، وأوصاف الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق.

وبصفة عامَّة فإنَّ يحيى بن عدي ينزع نزعة أرسطية تقريباً في حديثه عن الأخلاق، ولكنَّه مع هذا يضيف إضافات هامَّة؛ على سبيل المثال نجده يميِّز بين الفضائل التي من أجلها تقول أنَّ فلاناً ذو خلق، والرذائل التي يقال لفاعلها أنَّه رديء الخلق.

فأمَّا الفضائل فتندرج تحتها: العفَّة، القناعة، التصوف، الحلم، الوقار والحياء، الود والرحمة، الوفاء، آداء الأمانة وكتمان السر، التواضع والبشر، صدق اللهجة، سلامة النيَّة، السخاء، الشجاعة والمنافسة، الصبر عندَّ الشدَّة، وعظم الهمَّة والعدل.

وأمَّا الخصال التي تنعني إلى الأخلاق الرديئة أهمها: الفجور، الشره، التبذل، السفه، الخرق والقحة، العشق بإفراط، القساوة، الغدر، الخيانة وطى

الأخبار، إفشاء السر والنميمة، الكبر، العبوس، الكذب، الخبث والحقد، البخل، الجبن والحسد، الجزع عند الشدَّة، صغر الهمة، والجور. ويمكن لنا أن نتبين كل هذه الصفات من نص يحيى بن عدي التالي:

في الأخلاق الحسنة:

أمَّا التي تعدُّ فضائل، فإنَّ منها العفَّة، وهي ضبط النفس عن الشهوات، وقسرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد ويحفظ صحته فقط، واجتناب السرف والتقصير في جميع اللَّذات، وقصد الاعتدال، وأن يكون ما يقتصر عليه من الشهوات على الوجه المستحب، المتَّفق على ارتضائه، وفي أوقات الحاجة التي لا غنى عنها، وعلى القدر الذي لا تحتاج إلى أكثر منه، ولا يحرس النفس والقوَّة أقل منه. وهذه الحال هي غاية العفَّة.

ومنها القناعة، وهي الاقتصار على ما سنح من العيش، والرضى بما تسهل من المعاش، وترك الحرص على اكتساب الأموال وطلب المراتب العالية، مع الرغبة في جميع ذلك وإيثاره والميل إليه، وقهر النفس على ذلك، والتقنع باليسير منه.

وهذا الخلق مستحسن من أوساط الناس وأصاغرهم، فأمَّا الملوك والعظماء فليس ذلك مستحسناً منهم، ولا تعدُّ القناعة من فضائلهم.

ومنها التصوُّن، وهو التحفُّظ من التبذُّل. فمن التصوُّن التحفُّظ من الهزل القبيح، ومخالطة أهله، وحضور مجالسه، وحفظ السان من الفحش، وذكر الخنا والمزج والسخف، وخاصة في المحافل ومجالس المحتشمين. ولا أبَّهة لمن يسرف في المزح ويفحش فيه.

ومن التصوُّن أيضاً، الانقباض من أدنياء الناس وأصاغرهم، ومصادقتهم ومجالستهم، والتحذُّر من المعايش الزرية، واكتساب الأموال من الوجوه الخسيسة، والترفع عن مسألة الحاجات لئام الناس وسفلتهم، والتواضع لمن لا قدر له، والإقلال من البروز من غير حاجة، والتبذُّل بالجلوس في الأسواق

وقوارع الطرق من غير اضطرار، فإنَّ الإكثار من ذلك لا يخلو من العيوب وأعظم الناس قدراً من ظهر اسمه وخفي شخصه.

ومنها الحلم، وهو ترك الانتقام عند شدَّة الغضب مع القدرة على ذلك. وهذه الحال محمودة، ما لم تؤدِّ إلى ثلم جاه، أو فساد سياسة. وهي بالرؤساء والملوك أحسن، لأنَّهم أقدر على الانتقام من مغضبيهم. ولا يعد فضيلة حلم الصغير عن الكبير، وإن كان قادراً على مقابلته في الحال، فإنَّه وإن أمسك عنه، فإنَّما يعد ذلك خوفاً لا حلماً.

ومنها الوقار، وهو الإمساك عن فضول الكلام والعتب وكثرة الإشارة والحركة، فيما يستغني عن التحرك فيه، وقلَّة الغضب والإصغاء عند الاستفهام، والتوقف عن الجواب، والتحفُّظ منه. وهذه العادة محمودة ما لم تكن عن وعيّ ولا عجز.

ومنها الود، وهو المحبة المعتدلة، من غير اتِّباع الشهوة. والود مستحسن من الإنسان، إذا كان ودُّه لأهل الفضل والنبل، وذوي الوقار والأبَّهة، والمتميزين من الناس. فأمَّا التودُّد إلى أرذال الناس وأصاغرهم والأحداث والنسوان وأهل الخلاعة، فمكروه جداً. وأحسن الود ما نسجته بين منوالين متناسبة الفضل، وهو أوثق الود وأثبته. فأمَّا ما كان ابتداؤه اجتماعاً على هزل، أو لطلب لذَّة، فليس محموداً وليس بباقٍ ولا ثابت.

ومنها الرحمة، وهو خلق مركب من الود والجزع. الرحمة لا تكون إلَّا لمن يظهر منه لراحمه خلَّة مكروهة، أمَّا نقيصة في نفسه وأمَّا محنة عارضة. فالرحمة هي محبة للمرحوم، مع جزع من الحال التي من أجلها رحم. وهذه الحال مستحسنة ما لم تخرج بصاحبها عن العدل، ولم تنته به إلى الجور، وإلى فساد السياسة. فليس بمحمود رحمة القاتل عند القود، والجاني عند القصاص.

ومنها الوفاء، وهو الصبر على ما يبذله الإنسان من نفسه، وبرهن به لسانه، وعدم الخروج مما يضمنه، وإن كان مجحفاً به. فليس يعدُّ وافياً من لم

تلحقه بوفائه أذية وإن قلّت. وكلما أضر به الدخول تحت ما يحكم به على نفسه كان أبلغ في الوفاء.

وهذا الخلق محمود ينتفع به جميع الناس. فإنَّ من عرف بالوفاء كان مقبول القول في جميع ما يعدُ به. ومن كان مقبولاً، كان عظيم الجاه، إلَّا أنَّ انتفاع الملوك بهذا الخلق أكثر، وحاجتهم إليه أشدُّ. وإنَّه متى عرف منهم قلَّة الوفاء، لم يوثق بمواعيدهم، ولم تتم أغراضهم، ولم تسكن إليهم جندهم وأعوانهم.

ومنها أداء الأمانة، وهو التعفف عمَّا يتصرَّف الإنسان فيه من مال وغيره، وما يوثق به عليه من الأعراض والحرم مع القدرة عليه، وردّ ما يستودع إلى مودعه.

ومنها كتمان السرِّ، وهذا الخلق مركَّب من الوقار وأداء الأمانة. فإنَّ إخراج السر من فضول الكلام، وليس يوقّر من تكلم بالفضول.

وأيضاً فكما أنَّه من استودع مالاً فأخرجه إلى مودعه، فقد خفر الأمانة، كذلك من استودع سراً فأخرجه إلى غير صاحبه، فقد خفر الأمانة. وكتمان السر محمود من جميع الناس، وخاصة ممن يصحب السلطان، فإنَّ إخراجه أسراره مع أنَّه قبيح في نفسه، يؤدِّي إلى ضرر عظيم، يدخل عليه من سلطانه.

ومنها التواضع، وهو ترك الترؤس، وإظهار الخمول، وكراهة التعظيم، والزيادة في الإكرام، وأن يتجنب الإنسان المباهاة بما فيه الفضائل، والمفاخرة بالجاه والمال، وأن يتحرز من الإعجاب والكبر. وليس يكون التواضع إلاَّ في أكابر الناس ورؤسائهم وأهل الفضل والعلم. وأمَّا سوى هؤلاء فليس يكونون متواضعين، لأنَّ الضعة هي محلهم ومرتبتهم، فهم غير متواضعين لها.

ومنها البشر، وهو إظهار السرور بمن يلقاه الإنسان من إخوانه وأودَّائه وأصحابه وأوليائه ومعارفه، والتبسُّم عند اللقاء. وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس، وهو من الملوك والعظماء أحسن. وأنَّ البشر في الملوك تتألَّف به

قلوب الرعية والأعوان والحاشية، ويزداد به تحبباً إليهم. وليس سعيداً من الملوك من كان مبغضاً إلى رعيته، وربما أدّى ذلك إلى فساد أمره وزوال ملكه.

ومنها صدق اللهجة، وهو الإخبار عن الشيء على ما هو به. وهذا الخلق مستحسن، ما لم يؤد إلى ضرر مجحف، فإنَّه ليس بمستحسن صدق الإنسان إن سئل عن فاحشة كان ارتكبها فإنَّه لا يفي حسن صدقه بما يلحقه في ذلك من العار، والمنقصة الباقية اللازمة. وكذلك ليس يحسن صدقه، إذا سئل عن مستجير استجاره فأخفاه، ولا إن سئل عن جناية، متى صدق فيها عوقب عليها عقوبة مؤلمة. والصدق مستحسن من جميع الناس، وهو من الملوك والعظماء أحسن، بل لا يسعهم الكذب، ما لم يعد الصدق عليهم بضرر.

ومنها سلامة النيَّة، وهو اعتقاد الخير لجميع الناس، وتنكّب الخبث والغيلة والمكر والخديعة. وهذا الخلق محمود من جميع الناس، إلاَّ أنَّه ليس يصلح للملوك التخلُّق به دائماً. وقد لا يتم الملك إلاّ باستعمال المكر والحيل والاغتيال مع الأعداء، ولكن يحسن بهم استعماله مع أوليائهم وأصفيائهم وأهل طاعتهم.

ومنها السخاء، وهو بذل المال من غير مسألة ولا استحقاق. وهذا الخلق مستحسن، ما لم ينته إلى السرف والتبذير. فإنَّ من بذل جميع ما يملكه لمن لا يستحقه لا يسمَّى سخيَّاً، بل يسمَّى مبذِّراً مضيِّعاً.

والسخاء في سائر الناس فضيلة مستحسنة، وأما في الملوك والأولياء، فأمرٌ واجب، لأنَّ البخل يؤدِّي إلى الضرر العظيم في ملكهم، والسخاء والبذل يرتهن به قلوب الرعية والجند والأعوان، فيعظم الانتفاع به.

ومنها الشجاعة وهي الإقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك، وثبات الجأش عند المخاوف، والاستهانة بالموت. وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس، وهو بالملوك وأعوانهم أليق وأحسن، بل ليس بمستحق للملك من عَدِمَ هذه الخلَّة. وأكثر الناس أخطاراً، وأحوجهم إلى اقتحام الغمرات، هم

الملوك. فالشجاعة من أخلاقهم الخاصة بهم.

ومنها المنافسة، وهي منازعة النفس إلى التشبُّه بالغير فيما يراه له، ويرغب فيه لنفسه، والاجتهاد في الترقي إلى درجة أعلى من درجته. وهذا الخلق محمود، إذ كانت المنافسة في الفضائل والمراتب العالية وما يكسب مجداً وسؤدداً. فأمَّا في غير ذلك من اتِّباع الشهوات والمباهاة باللذات، والزينة والنزه، فمكروه جداً.

ومنها الصبر عندَّ الشدَّة، وهذا الخلق مركَّب من الوقار والشجاعة ومستحسن جداً، ما لم يكن الجزع نافعاً والحزن والقلق مجدياً، ولا الحيلة والاجتهاد دافعة ضرر تلك الشدائد. فما أحسن الصبر إذا عدمت الحيلة، وما أقبح الجزع إذا لم يكن مفيداً!

ومنها عظم الهمَّة، وهو استصغار ما دون النهاية من معالي الأمور، وطلب المراتب السامية، واستحقار ما يجود به الإنسان عند العطية، والاستخفاف بأوساط الأمور وطلب الغايات، والتهاون بما يملكه، وبذل ما يمكنه من غير امتنان ولا اعتداد به. وهذا الخلق من أخلاق الملوك خاصَّة، وقد يحسن بالرؤساء والعظماء، ومن تسمو نفسه إلى مراتبهم. ومن عظم الهمَّة والإنفة، والحمية، والغيرة. فالإنفة هو نبوّ النفس عن الأمور الدنيئة، والحمية والغيرة جميعاً هما الغضب عند الإحساس بالنقص. وتلحق الإنسان الغيرة على الحرم، لأنَّ في التعرُّض لهنَّ عاراً ومنقصة. فإنَّ المتعرض للحرم مهتضم لصاحبهنَّ، ومتصرف في غير حق له، والاهتضام نقيصة. ومن عظم الهمة الآنفة من الاهتضام. وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس.

ومنها العدل، وهو التقسُّط اللازم للاستواء واستعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها، من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير.

في الأخلاق الرديئة التي تعد نقائص ومعايب:

فأمَّا الأخلاق الرديئة التي تعدُّ نقائص ومعايب فإنَّ منها:

الفجور، وهو الإنهماك في الشهوات والاستكثار منها، والتوفُّر على اللذات، والإدمان عليها، وارتكاب الفواحش والمجاهرة بها، وبالجملة السرف في جميع الشهوات. وهذا الخلق مكروه جداً، يهدم الجاه، ويذهب بماء الوجه، ويخرق حجاب الحشمة.

ومنها الشره، وهو الحرص على اكتساب الأموال وجمعها، وطلبها من كل وجه، وإن قبح، والتعسف في اكتسابها والمكالبة عليها، والاستكثار من القنية وادِّخار الأعراض. وهذا الخلق مكروه من جميع الناس إلَّا من الملوك، فإنَّ كثرة الأموال والذخائر والأعراض تعين على الملك، وتزين الملوك، وتزيدهم هيبة في نفوس رعيتهم وأعوانهم، وأعدائهم وأضدادهم.

ومنها، التبذل، وهو إطراح الحشمة، وترك التحفُّظ والإكثار من الهزل واللهو ومخالطة السفهاء، وحضور مجالس السخف والهزل والفواحش، والتفوه بالخنا، وذكر الأعراض، والمزح، والجلوس في الأسواق، وعلى قوارع الطريق، والتكسُّب بالمعايش الزرية، والتواضع للسفلة. وهذا الخلق قبيح بجميع الناس.

ومنها السفه، وهو ضد الحلم، وهو سرعة الغضب، والطيش من يسير الأمور، والمبادرة في البطش، والإيقاع بالمؤذي، والسرف، والعقوبة، وإظهار الجزع من أدنى ضرر، والسب الفاحش. وهذا الخلق مستقبح من كل أحد، إلَّا أنَّه بالملوك والرؤساء أقبح منه.

ومنها الخرق، وهو كثرة الكلام، والتحرُّك من غير حاجة، وشدَّة الضحك، والمبادرة إلى الأمور من غير توقف وسرعة الجواب. وهذا الخلق مستقبح من كل أحد وهو بأهل العلم، وذوي النباهة أقبح.

ومن قبيل الخرق القحَّة، وهي قلَّة الاحتشام لمن يجب احتشامه، والمجاهرة بالجوابات الفظَّة المستشعة. وهذا الخلق مكروه وخاصة بذوي الوقار.

ومنها العشق، وهو إفراط الحب، والسرف فيه. وهذا الخلق مكروه على

جميع الأحوال، إلَّا أن أقبحه وأشرهه ما كان مصروفاً إلى طلب اللذَّة، واتباع الشهوة الرديئة. وقد يحمل هذا الخلق صاحبه على الفجور، وارتكاب الفواحش، وكثرة التبذل وقلَّة الحياء، ويكسبه عادات رديئة. وهو بكل أحد قبيح، إلَّا أنه بالأحداث والمترفهين والمتنعمين أقل قبحاً.

ومنها القساوة، وهو خلق مركَّب من البغض والشجاعة والقساوة، وهو التهاون بما يلحق الغير من الألم والأذى. وهذا الخلق مكروه من كل أحد، إلَّا من الجند، وأصحاب السلام، والمتولين الحروب، فإنَّ ذلك غير مكروه منهم، إذا كان في موضعه.

ومنها الغدر، وهو الرجوع عمَّا يبذله الإنسان من نفسه، ويضمن الوفاء به. وهذا الخلق مستقبح، وإن كان لصاحبه فيه مصلحة ومنفعة. وهو بالملوك والرؤساء أقبح، ولهم أضرُّ. فإنَّ من عرف من الملوك بالغدر، لم يسكن إليه أحد، ولم يثق به إنسان، فإذا لم يسكن إليه فسد نظام ملكه.

ومنها الخيانة، وهو الاستبداد بما يؤتمن الإنسان عليه، من الأموال والأعراض، والحرم، وتملك ما يستودع ومجاحدة مودعه.

ومن الخيانة أيضاً طي الأخبار، إذا ندب لتأديتها، وتحريف الرسائل، إذا حملها، وتصرفها عن وجوهها. وهذا الخلق، أعني الخيانة، مكروه من جميع الناس، يثلم الجاه ويقطع وجوه المعاش.

ومنها إفشاء السر، وهذا الخلق مركَّب من الخرق والخيانة. فإنَّه ليس بوقور من لم يضبط لسانه، ولم يتَّسع صدره لحفظ ما يستسرّ به. والسر إحدى الودائع، وإفشاؤه نقيصة على صاحبه، فالمفشي للسر خائن. وهذا الخلق قبيح جداً، وخاصة بمن يصحب السلاطين وبداخلهم.

ومن قبيل إفشاء السر أيضاً النميمة، وهو أن يبلغ إنسان إنساناً عن آخر قولاً مكروهاً. وهذا الخلق قبيح جداً وإن لم يستسر أيضاً بما يسمعه أو يبلغه.

فنقله إلى من يكرهه قبيح، لأنَّ في ذلك إيقاع وحشة بين المبلغ والمبلغ عنه، وذلك غاية التشرر.

ومنها الكبر، وهو استعظام الإنسان نفسه، واستحسان ما فيه من الفضائل والاستهانة بالناس، واستصغارهم، والترفع على من يجب التواضع له. وهذا الخلق مكروه، ضارّ لصاحبه، لأنَّ من أعجبته نفسه، لم يستزد من اكتساب الأدب، ومن لم يستزد بقي على نقصه. فإنَّ الإنسان ليس يخلو من النقص، وقلَّما ينتهي إلى غاية الكمال.

وأيضاً فإنَّ هذا الفعل يبغّضه إلى الناس، ومن يبغضه الناس، ساءت حالته.

ومنها العبوس، وهو التقطيب عند اللقاء، وقلَّة التبسُّم، وإظهار الكراهية. وهذا الخلق مركب من الكبر، وغلظ الطبع. فإنَّ قلَّة البشاشة هي الاستهانة بالناس، والاستهانة بالناس تكون من الإعجاب والكبر. وقلَّة التبسم، وخاصة عند لقاء الإخوان، تكون من غلظ الطبع. وهذا الخلق مستقبح، وخاصة بالرؤساء والأفاضل.

ومنها الكذب، وهو الإخبار عن الشيء، بخلاف ما هو به. وهذا الخلق مكروه، ما لم يكن لدفع مضرة، لا يمكن أن تدفع إلَّا به، وأو اجتناء نفع لا غنى عنه، ولا يوصل إليه إلَّا به. فإنَّ الكذب عند ذلك ليس بمستقبح، وإنَّما يستقبح الكذب إذا كان عبثاً ولنفع يسير، لا خطر له، لا يفي بقباحة الكذب. والكذب يقبح بالملوك والرؤساء أكثر، لأنَّ اليسير من النقص يشينهم.

ومنها الخبيث، وهو إضمار الشر للغير، وإظهار الخير له، واستعمال الغيلة والمكر والخديعة في المعاملات. وهذا الخلق مكروه جداً من جميع الناس، إلَّا من الملوك والرؤساء، فإنَّهم إليه مضطرون، واستعمالهم أياه مع أضدادهم وأعدائهم غير مستقبح. فأمَّا مع أوليائهم، وأصحابهم فإنَّه غير مستحسن.

ومن قبيل الخبث الحقد، وهو إضمار الشر للجاني، إذا لم يتمكن من

الانتقام منه، فأخفى ذلك الاعتقاد إلى وقت إمكان الفرصة. وهذا الخلق من أخلاق الأشرار، وهو مذموم جداً.

ومنها البخل، وهو منع المسترفد، مع القدرة على رفده. وهذا الخلق مكروه من جميع الناس، إلاَّ أنَّه من النساء أقل كراهية، بل قد يستحب من النساء البخل. فأمَّا سائر الناس فإنَّ البخل يشينهم، وخاصة الملوك والعظماء، فإنَّ البخل يبغّض منهم أكثر مما يبغض من الرعية، ويقدح في ملكهم، لأنَّه يقطع الأطماع منهم ويبغضهم إلى رعيتهم.

ومنها الجبن، وهو الجزع عند المخاوف، والأحجام عمَّا تحذر عاقبته، أو لا تؤمن مغبته. وهذا الخلق مكروه لجميع الناس، إلاَّ أنَّه للملوك والجند وأصحاب الحروب أضر.

ومنها الحسد، وهو التألم بما يراه الإنسان لغيره من الخير، وما يجده فيه من الفضائل والاجتهاد في إعدام ذلك الغير ما هو له. وهذا الخلق مكروه وقبيح بكل أحد.

ومنها الجزع عند الشدَّة، وهذا الخلق مركب من الخرق والجبن، وهو مستقبح إذا لم يكن مجدياً ولا مفيداً. فأما إظهار الجزع لتحمل حيلة بذلك، عند الوقوع في الشدَّة، أو الاستغاثة مغيث، أو اجتلاب معين فيها تغني فيه المعاونة، فغير مكروه ولا يعد نقيصة.

ومنها صغر الهمَّة، وهو ضعف النفس عن طلب المراتب العالية، وقصور الأمل عن بلوغ الغايات، واستكثار اليسير من الفضائل، واستعظام القليل من العطايا، والاعتداد به. والرضى بأوساط الأمور وأصاغرها. وهذا الخلق قبيح بكل أحد، وهو بالملوك أقبح، بل ليس بمستحق الملك من صغرت همته.

ومنها الجور، وهو الخروج عن الاعتدال في جميع الأمور، والسرف والتقصير، وأخذ الأموال من غير وجهها، والمطالبة بما لا يجب من الحقوق الواجبة، وفعل الأشياء في غير مواضعها، ولا أوقاتها، ولا على القدر الذي

يجب، ولا على الوجه الذي يستحب.

٤ ـ ويشترك ابن سينا (٣٧٠ هـ ـ ٤٢٨ هـ) في الرأي مع يحيى بن عدي في ضرورة بيان الصفات أو الخصال الحميدة التي ينبغي أن يتحلّى بها الإنسان حتى يصبح فاضلاً وقد بيّن هذه الصفات في رسالة «في علم الأخلاق»، حيث يقول:

أمّا العفّة، فإلى الشهوانية، والشجاعة إلى الغضبية، والحكمة إلى التمييزية والعدالة إليها مجموعة، عند استكمال كل واحدة بفضيلتها. وفروعها التي إما كالأنواع لها. أو كالمركب منها، وهي السخاء والقناعة والصبر والكرم والحلم والعفة والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر والحكمة والبيان والفطنة وإصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمّة وحسن العهد والتواضع فالسخاء والقناعة راجعان منسوبان إلى القوّة الشهوانية، والصبر والحلم والكرم والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر راجعة ومنسوبة إلى القوّة الغضبية. والحكمة والبيان والفطنة وأصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمّة وحسن العهد والتواضع راجع إلى القوّة التمييزية.

أمّا العفّة، فهي أن تمسك عن الشوق إلى فنون الشهوات المحسوسات من المأكل والمشرب والمنكح، والانقياد إلى شيء منها بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح. وأمّا القناعة، فهي أن يضبط قوّته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية وقدر الحاجة، من المعاش والأقوات المقيمة للأبدان، وأن لا يحرص على ما يشاهد من ذلك عند غيره. وأمّا السخاء، فإن يسلس قوّته لبذل ما يحوزه من الأموال، التي لأهل جنسه إليها حاجة، وحسن المواساة بما يجوز أن يواسي به منها. ومن الفضائل الغضبية، فالشجاعة هي الإقدام على ما يجب من الأمور التي يحتاج أن يعرض الإنسان نفسه بها، لاحتمال المكاره، والاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها، كالذب عن الحريم وغير ذلك. وأمّا الصبر، فهو أن يضبط قوّتها عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل بالإنسان، ويلزمه في

حكم العقل احتماله أو يغلبها حب مشتهى يتوقف الإنسان إليه ويلزمه في حكم العقل اجتنابه، حتى لا يتناوله على غير وجهه. وأمَّا الحلم، فهو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء الغضب فيمن يجني عليه جناية يصل مكروهها إليه، وقد يسمى هذا كرماً وصفحاً وعفواً وتجاوزاً واحتمالاً وتثبيتاً وكظم غيظ. ورحب الباع أن لا يدع قوَّة التجلُّد عند ورود الأحداث المهمَّة على الإنسان واختلاجها في قلبه، إن بشهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف، مخالفة جوهره الزكي إلَّا نسخه[1] ومسخه ومحاه ومحقه، ولا يدع فكره في نسخه نفسه وتخيلاتها تتعاطى إلَّا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت، يكون ذلك قصاراها لا يتعداها، ولا يترك الخيال في نسخ البتَّة، إلَّا مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري، كزينة الهيئة لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس، وذلك بذكر القدوس. ولا يرخص السنة العقلية في إغفالها، لكن يحجر على النفس ما لا ينبغي، إذ لا فائدة فيه فضلاً عن فعله، حتى يصير تخيُّل الواجب والصواب هيئة نفسانية. وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً، حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة، فيصدق الأحلام والفكر. وأن يجعل حب الخير للناس والمنفعة فضلاً إليهم، وعشق الأخيار، وجب تقويم الأشرار وردعهم، أمراً طبيعياً جوهرياً. ويحتال حتى لا يكون للموت عظم خطر عنده، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد وأخطارها بكل الفساد بالبال، حتى لا يتمكن تمكن المعتاد.

وأمَّا اللَّذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة، وإبقاء الشخص أو النوع، أو السياسة، على أن يكون هذا خاطراً عندما يستعمل بالبال، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة، لأنَّ القوة الشهوانية تدعو إليها، ثمَّ تكون النفس الناطقة تابعة لها. ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً، بل ينبغي أن تحتال، حتى تجعل هيئة بعض اللذات لذاتها أمراً طبيعياً للنفس، وكذلك الأمور الغلبية والكرامية. وأمَّا المشروب فإنَّه يهجر شربه تلهياً، بل تشفياً وتداوياً وتقوياً. والمسموعات يديم استعمالها، على الوجه الذي توجبه الحكمة، لتقوية جوهر النفس، وتأييد جميع القوى الباطنة، لا لما يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية. ثمَّ

يعاشر كل فرقة بعادتها ورسمها، فيعاشر الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون، مستّراً باطنه عن الناس، ولكن لا يتعاطى في المساعدة فاحشة، ولا يغلظ بهجر. وأن يسمح بالمقدور والتقدير[٢] من المال، لمن تقع له إليه حاجة من الشركاء له في النوع، إذا لم يكن خلل في المعيشة ظاهر. أو أن يحفظ سر كل أخ وأخاه، في أهله وأولاده والمتصلين به، حتى يقوم في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه، بمقدار الوسع. وأن يفي بما يعد أو يوعد، ولا يجري في أقاويله الحلف. وأن يركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه، ثمَّ لا يقصِّر في الأوضاع الشرعية، وتعظيم السنن الإلّهية، والمواظبة على التعبدات البدنية، ويكون دابة ودوام عمره، إذا خلا وخلص من المعاشرين، تطرية الزينة في النفس، والفكرة في الملك الأول وملكه، وكنس النفس عن غبار الناس، من حيث لا يقف عليه الناس.

٥ ـ أما أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (المتوفي ٤٥٠ هـ) فمن أهم كتبه «أدب الدنيا والدين»، مس فيه موضوعات أخلاقية هامَّة ومتعددة، وقد آثرنا أن نقتطف منها حديثه عن «الصدق والكذب»، ثمَّ حديثه عن «كتمان السر»، وقد اخترنا هذين الموضعين بالذات لأهميتها الأخلاقية في عصرنا هذا.

أولاً: في الصدق والكذب: قال الله تعالى وهو أصدق القائلين: «ثمَّ نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين». وقال تعالى ﴿إنَّما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله﴾. وروي عن النبي ﷺ، أنَّه قال للحسن بن علي، رضي الله عنهما: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. فإنَّ الكذب ريبة والصدق طمأنينة». وروي عنه، ﷺ، أنَّه قال: «رحم الله امرءاً أصلح من لسانه، وأقصر من عنانه، وألزم طريق الحق مقوله، ولم يعود الخطل مفعوله».. وروى صفوان بن سليم، قال: قيل للنبي، ﷺ: «أيكون المؤمن جباناً؟ قال: نعم. قيل: أفيكون بخيلاً؟ قال نعم قيل: أفيكون كذاباً؟ قال لا». وقال ابن عباس رضي الله عنهما، وفي قوله تعالى: «ولا تلبسوا الحق بالباطل»، أي لا تخلطوا الصدق بالكذب. وقيل في منثور الحكم: «الكذاب لص، لأنَّ اللص يسرق

مالك، والكذاب يسرق عقلك». وقال بعض الحكماء: «الخرس خير من الكذب، وصدق اللسان، أوَّل السعادة». وقال بعض البلغاء: «الصادق مصان خليل، والكاذب مهان ذليل». وقال بعض الأدباء: «لا سيف كالحق، ولا عون كالصدق». وقال بعض الشعراء:

وما شيء إذا فكرت فيه ... بأذهب للمروءة والجمال
من الكذب الذي لا خير فيه ... وأبعد بالبهاء من الرجال

والكذب جماع كل شر، وأصل كل ذم، لسوء عواقبه، وخبث نتائجه، لأنَّه ينتج النميمة، والنميمة تنتج البغضاء، والبغضاء تؤول إلى العداوة، وليس مع العداوة أمن ولا راحة. ولذلك قيل: «من قلَّ صدقه، قلَّ صديقه». والصدق والكذب يدخلان الأخبار الماضية، كما أنَّ الوفاء والخلف يدخلان المواعيد المستقبلة. فالصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو عليه، والكذب هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه. ولكل واحد منها دواع. فدواعي الصدق لازمه، ودواعي الكذب عارضة، لأنَّ الصدق يدعو إليه عقل موجب، وشرع مؤكد. فالكذب يمنع منه العقل، ويصد عند الشرع. ولذلك جاز أن تستفيض الأخبار الصادقة، حتى تصير متواترة، ولم يجز أن تستفيض الأخبار الكاذبة، لأنَّ اتِّفاق الناس في الصدق والكذب، إنَّما هو لاتِّفاق الدواعي. فدواعي الصدق يجوز أن يتفق الجمع الكثير عليها، حتى إذا تلقوا خبراً، وكانوا عدداً ينتفي عن مثلهم المواطأة، وقع في النفس صدقه، لأنَّ الدواعي إليه نافعة، واتِّفاق الناس في الدواعي النافعة ممكن. ولا يجوز أن يتفق العدد الكثير الذي لا يمكن مواطأة مثلهم، على نقل خبر يكون كذباً، لأنَّ الدواعي إليه غير نافعة، وربما كانت ضارة. وليس في جاري العادة أن يتفق الجمع الكثير على دواع غير نافعة، ولذلك جاز اتِّفاق الناس على الصدق، لجواز اتِّفاق دواعيهم. ولم يجز أن يتفقوا على الكذب، لامتناع اتفاق دواعيهم. وإذا كان للصدق والكذب دواع، فلا بد من ذكر ما سنح به الخاطر من دواعيها. أمَّا دواعي الصدق، فمنها العقل، لأنَّه موجب لقبح الكذب، لا سيَّما إذا لم

يجلب نفعاً، ولم يدفع ضرراً. والعقل يدعو إلى فعل ما كان مستحسناً، ويمنع عن إتيان ما كان مستقبحاً. وليس ما استحسن من مبالغات الشعراء، حتى صار كذباً صراحاً، استحساناً للكذب في العقل، كالذي أنشدنيه الأزدي لبعض الشعراء:

تـوهمه فكـري فأصبـح خده وفيه مكان الوهم من فكرتي أثر
وصـافحـه كفي فـآلم كفـه فمن لمس كفي في أنامله عقر
ومر بقلبي خاطـراً فجرحتـه ولم أر شيئاً قط يجرحه الفكر

وكقول العباس بن الأحنف، وإن كان دون هذه المبالغة:

تقول وقد كتبت دقيق خطي إليهـا: لِمْ تجنبت الجليـلا؟
فقلت لها نحلت فصار خطي مسـاعـدة لكـاتبـه نحيـلاً

لأنَّه خرج مخرج المبالغة في التشبيه، والاقتدار على صنعة الشعر، وإنَّ شواهد الحال تخرجه عن تلبيس الكذب. وكذلك ما استحسن في الصنعة، ولم يستقبح في العقل، وإن كان الكذب مستقبحاً فيه. ومنها الدين الوارد باتباع الصدق، وخطر الكذب، لأنَّ الشرع لا يجوز أن يرد بإرخاص ما حظره العقل، بل قد جاء الشرع زائداً على ما اقتضاه العقل، من حظر الكذب. لأنَّ الشرع ورد يحظر الكذب وإن جر نفعاً، أو دفع ضرراً. والعقل إنَّما حظر ما لا يجلب نفعاً ولا يدفع ضرراً. ومنها المروءة، فإنَّها مانعة من الكذب، باعثة على الصدق، لأنَّها قد تمنع من فعل ما كان مستكرهاً، فأولى من فعل ما كان مستقبحاً. ومنها حب الثناء، والاشتهار بالصدق، حتى لا يرد عليه قول، ولا يلحقه ندم. وقد قال بعض البلغاء: «ليكن مرجعك إلى الحق، ومنزعك إلى الصدق. فالحق أقوى معين، والصدق أفضل قرين». وقال بعض الشعراء:

عوّد لسانك قول الصدق تحظ به إنَّ اللسان لما عـودت معتاد
موكل بتقاضي ما سننت لـه في الخيروالشر، فانظر كيف ترتاد

وأمَّا دواعي الكذب، فمنها اجتلاب النفع واستدفاع الضر، فيرى أنَّ

الكذب أسلم واغنم فيرخص لنفسه فيه اغتراراً بالخدع، واستشفافاً للطمع. وربما كان الكذب أبعد لما يؤمل، وأقرب لما يخاف، لأنَّ القبيح لا يكون حسناً، والشر لا يصير خيراً. وليس يجنى من الشوك العنب، ولا من الكرم الحنظل. وقد روي عن النبيي، ، إنَّه قال: «تحروا الصدق، وإن رأيتم فيه الهلكة، فإنَّ فيه النجاة. وتجنبوا الكذب، وإن رأيتم أنَّ فيه النجاة، فإنَّ فيه الهلكة» وقال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: «لأنَّ يضعني الصدق، وقلَّما يفعل، أحب إليَّ من أن يرفعني الكذب، وقلَّما يفعل». وقال بعض الحكماء: «الصدق منجيك وأنَّ خفته، والكذب مرديك وأنَّ أمنته». وقال الجاحظ: «الصدق والوفاء توأمان، والصبر والحلم توأمان، فيهن تمام كل دين وصلاح كل دنيا. وأضدادهنَّ سبب كل فرقة وأصل كل فساد». ومنها أن يؤثر أن يكون حديثه مستعذباً، وكلامه مستظرفاً، فلا يجد صدقاً يعذب ولا حديثاً يستظرف، فيستحلي الكذب الذي ليست غرائبه معوزة، ولا ظرائفه معجزة. وهذا النوع أسوأ حالاً مما قبل، لأنَّه يصدر عن مهانة النفس، ودناءة الهمَّة. وقد قال الجاحظ: «لم يكذب أحد قط، إلَّا لصغر قدر نفسه عنده. وقال ابن المقفع: «لا تتهاون بإرسال الكذبة من الهزل، فإنها تسرع إلى إبطال الحق». ومنها أن يقصد بالكذب التشفي من عدوِّه فيسمه بقبائح يخترعها عليه، ويصفه بفضائح ينسبها إليه، ويرى أنَّ معرَّة الكذب غنم وإنَّ إرسالها في العدو سهم وسم. وهذا أسوأ حالاً من النوعين الأولين، لأنَّه قد جمع بين الكذب المعرّ والشر المضرّ. ولذلك ورد الشرع برد شهادة العدو على عدوِّه. ومنها: أن تكون دواعي الكذب قد ترادفت عليه، حتى ألفها، فصار الكذب له عادة، ونفسه إليه منقادة، حتى لو رام مجانبَّة الكذب عسر عليه، لأنَّ العادة طبع ثانٍ. وقد قالت الحكماء: «من استحلى رضاع الكذب عسر فطامه». وقيل في منثور الحكماء: «لا يلزم الكذاب شيء إلَّا غلب عليه».

واعلم أنَّ للكذَّاب قبل خبرته إمارات دالة عليه. فمنها أنَّها إذا لقنته الحديث تلقنه، ولم يكن بين ما لقنته، وبين ما أورده فرق عنده. ومنها أنَّك إذا

شككته فيه، تشكك حتى يكاد يرجع فيه، ولولاك ما تخالجه الشك فيه. ومنها أنك إذا رددت عليه قوله حصر وارتبك، ولم يكن عنده نصرة المحتجين، ولا برهان الصادقين. ولذلك قال علي بن أبي طالب، كرَّم الله وجهه: «الكذاب كالسراب». ومنها ما يظهر عليه من ريبة الكذَّابين، وينمُّ عليه من ذلَّة المتوهمين، لأنَّ هذه أمور لا يمكن الإنسان دفعها عن نفسه، لما في الطبع من آثارها. ولذلك قالت الحكماء: «العينان أنم من اللسان». وقال بعض البلغاء: «الوجوه مرايا تريك أسرار البرايا» وقال بعض الشعراء:

تريك أعينهم ما في صدورهم   إنَّ العيون يؤدِّي سرها النظر

وإذا اتَّسم بالكذب، نسبت إليه شوارد الكذب المجهولة، وأضيفت إلى أكاذيبه زيادات مفتعلة، حتى يصير الكاذب مكذوباً عليه، فيجمع بين معرَّة الكذب منه، ومضرَّة الكذب عليه. وقال الشاعر:

حسب الكـذوب من البلية   بعض مـا يحكى عليـه
فـإذا سمعـت بكـذبـة   من غيـره، نسبـت إليـه

ثمَّ إنَّه إن تحرَّى الصدق اتَّهم، وإن جانب الكذب كذب، حتى لا يعتقد له حديث يصدق ولا كذب مستنكر، وقد قال الشاعر:

إذا عرف الكذاب بالكذب لم يكد   يصدق في شيء، وإن كان صادقاً
ومن آفة الكذاب نسيان كذبه   وتلقاه ذا حفظ، إذا كان صادقاً

وقد وردت السنة بإرخاص الكذب في الحرب، وإصلاح ذات البين على وجه التورية والتأويل، دون التصريح به فإنَّ السنّة لا يجوز أن ترد بإباحة الكذب، لما فيه من التنفير، وإنما ذلك على طريق التورية والتعريض، كما سئل رسول الله، ﷺ، وقد تطرَّف برداء وانفرد على أصحابه، فقال له رجل «من أنت؟ قال: من ماء» فورَّى عن الإخبار بنسبه بأمر يحتمل، فظن السائل أنَّه عنى القبيلة المنسوبة إلى ذلك، وإنَّما أراد رسول الله، ﷺ، أنَّه من الماء الذي يخلق منه الإنسان، فبلغ ما أحب من إخفاء نفسه، وصدق في خبره. وكالذي

حكى عن أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، إنَّه كان يسير خلف رسول الله ﷺ، حين هاجر معه فتلقاه العرب، وهم يعرفون أبا بكر، ولا يعرفون رسول الله ﷺ، فيقولون: «يا أبا بكر، من هذا؟» فيقول: «هاد يهديني السبيل» فيظنون أنَّه يعني هداية الطريق، وهو إنَّما يريد هداية سبيل الخير. فيصدق في قول، ويورّى عن مراده. وقد روي عن النبي ﷺ، أنَّه قال: «إنَّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب». وقال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: «في المعاريض ما يكفي أن يعفّ الرجل عن الكذب». وقال بعض أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿لا تواخذني بما نسيت﴾[1] إنَّه لم ينسى، ولكنَّه معاريض الكلام، وقال ابن سيرين: «الكلام أوسع من أن يصرّح فيه بالكذب».

واعلم أنَّ من الصدق ما يقوم مقام الكذب في القبح والمعرَّة، ويزيد عليه في الأذى والمضرة، وهي الغيبة والنميمة والسعاية. فأمَّا الغيبة، فإنَّها خيانة وهتك سر يحدثان عن حسد وغدر. قال الله تعالى: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾[2]. يعني أنَّه كما لا يحل لحمه ميتاً، لا تحل غيبته حياً. وروي أنَّ امرأتين صامتا على عهد رسول الله ﷺ، وجعلتا تغتابان الناس. فأخبر بذلك النبي ﷺ، فقال: «صامتا عمَّا أحلَّ لهما، وأفطرتا على ما حرم عليهما». وروت أسماء بنت يزيد قالت: «قال رسول الله ﷺ: من ذبَّ عن لحم أخيه بظهر الغيب، كان حقاً على الله عزَّ وجل، أن يحرِّم لحمه على النار». وقال عدي بن حاتم: «الغيبة رعي اللئام». وكان الحسن البصري، رحمه الله تعالى، يقول: «الغيبة فاكهة النساء». وقال رجل لابن سيرين رحمه الله: «إني اغتبتك، فاجعلني في حلّ. فقال: ما أحب أن أحل لك ما حرَّم الله عليك». وقال ابن السماك: «لا تعن الناس على عيبك بسوء غيبك». وقال الشاعر:

(١) قرآن: ١٨، ٧٢.
(٢) قرآن: ٤٩، ١٢.

لا تلتمس من مساوي الناس ماستروا فيهتك الله ستراً من مساويكا
واذكر محاسن ما فيهم، إذا ذكروا ولا تعب أحداً منهم بما فيكا

وربما عذر المغتاب نفسه بأنَّه يقول حقاً ويعلن فسقاً، ويستشهد بما روي عن النبي ﷺ، أنَّه قال: «ثلاثة ليست غيبتهم بغيبة: الإمام الجائر، وشارب الخمر، والمعلن بفسقه، فيبعد من الصواب وبجانب الأدب. لأنَّه وإن كان بالغيبة صادقاً، فقد هتك ستراً، كان بصونه أولى، وجاهر من أسرّ وأخفى». وربما دعي المغتاب ذلك إلى إظهار. ما كان يستره، والمجاهرة بما كان يضمره، فلم يفد ذلك إلَّا فساد أخلاقه من غير أن يكون فيه صلاح لغيره. وقد قيل لانوشروان: «ما الذي لا خير فيه؟ قال: ما ضرَّني ولم ينفع غيري، أو ضرَّ غيري ولم ينفعني، فلا أعلم فيه خيراً». وقيل في منثور الحكم: «لا تبدِ من العيوب ما ستره علَّام الغيوب». وقد روى العلَّاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: «سئل رسول الله ﷺ، عن الغيبة، فقال: «هي أن تقول لأخيك ما فيه، فإن كنت صادقاً، فقد اغتبته، وإن كنت كاذباً فقد بهته». وقال عبدالرحمن بن زيد في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم﴾[1]، إنه استهزاء المسلم بمن أعلن بفسقه. ودخلت امرأة على النبي ﷺ، مستفتية، فلمَّا خرجت قالت عائشة، رضي الله عنها: «يا رسول الله، ما أقصرها؟ فقال: مهلاً، إياك والغيبة. فقالت: يا رسول الله، إنَّما قلت ما فيها. قال: أجل ولولا ذلك لكان بهتاناً». وسئل بعض الأدباء عن صفة اللئيم فقال: «اللئيم إذا غاب عاب، وإذا حضر اغتاب» فأمَّا الخبر، فمحمول على الإنكار لأفعال هؤلاء، ولا يكون الإنكار غيبة.

فأمَّا الخبر فمحمول على الإنكار لأفعال هؤلاء، ولا يكون الإنكار غيبة، لأنَّه نهى عن منكر، وفرَّق بين إنكار المجاهر، وغيبة المساتر. وأمَّا النميمة، فهي أن تجمع إلى مذمة الغيبة رداءة وشرا، وتضم إلى لؤمها دناءة وغدراً، ثم تؤول إلى

---

(١) قرآن: ٤٩، ١١.

تقاطع المتواصلين، وتباغض المتحابين. وروى شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد عن النبي ﷺ، أنه قال: «ألا أخبركم بشراركم؟ قالوا: بلى، يا رسول الله. قال: من شراركم المشاؤون بالنميمة، المفسدون بين الأحبَّة، الباغون العيوب». وروى محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: ملعون ذو الوجهين، ملعون ذو اللسانين، ملعون كل شقَّار، ملعون كل قتات، ملعون كل منَّان» الشقار المحرش بين الناس يلقي بينهم العداوة، والقتات النمَّام. وقيل النمَّام الذي يكون مع القوم يتحدَّثون، فينمّ حديثهم، والقتات هو الذي يستمع عليهم وهم لا يعلمون فينمّ حديثهم. والمنَّان هو الذي يصنع الخير ويمنُّ به، وقيل في منثور الحكم: «النميمة سيف قاتل». وقال بعض الأدباء: «لم يمش ماشٍ شر من واش».

فأمَّا السعاية، فهي شر الثلاثة، لأنَّها تجمع إلى مذمة الغيبة، ولؤم النميمة، التغرير بالنفوس والأموال، والقدح في المنازل والأحوال. وروى ابن قتيبة أنَّ النبي ﷺ، قال: «الجنة لا يدخلها ديُّوث ولا قلَّاع». الديوث هو الذي يجمع بين الرجال والنساء، سمي بذلك لأنَّه يدث بينهم، والقلَّاع هو الساعي الذي يقع في الناس عند الأمراء، سمي بذلك لأنَّه يأتي الرجل المتمكن عند الأمير، فلا يزال يقع فيه حتى يقلعه. وقال بعض الحكماء: «الساعي بين منزلتين قبيحتين، إمَّا أن يكون صدق فقد خان الأمانة، وإما أن يكون قد كذب فخالف المروءة» وقال بعض الحكماء: «الصدق يزيِّن كل أحد إلَّا السعاة. فإنَّ الساعي آذم وآثم ما يكون إذا صدق». وقال بعض البلغاء: «النميمة دناءة والسعاية رداءة، وهما رأس الغدر، وأساس الشر، فجب سبلهما، واجتنب أهلهما». ووقع الفضل بن سهل على قصَّة ساع سعى إليه: «نحن نرى قبول السعاية شراً منها لأنَّ السعاية دلالة والقبول إجازة، فاتقوا الساعي، فإنَّه إن كان في سعايته صادقاً، كان في صدقه آثماً. إذ لم يحفظ الحرمة، ويستر العورة»

ثانياً: من كتمان السر:

اعلم أنَّ كتمان الأسرار من أقوى أسباب النجاح، وأدوم لأحوال الصلاح. روي عن النبي ﷺ، أنَّه قال: «استعينوا على الحاجات بالكتمان، فإنَّ كل ذي نعمة محسود». وقال علي بن أبي طالب، كرَّم الله وجهه: «سرك أسيرك، فإن تكلمت به صرت أسيره». وقال بعض الحكماء لابنه: «يا بني، كن جواداً بالمال في موضع الحق، ضنيناً بالأسرار عن جميع الخلق. فإن أحمد جود المرء الإنفاق في وجه البر، والبخل بمكتوم السر». وقال بعض الأدباء: «من كتم سرَّه، كان الخيار إليه، ومن أفشاه كان الخيار عليه». وقال بعض البلغاء: «ما أسرّك ما كتمت سرك». وقال بعض الفصحاء: «ما لم تغيبه الأضالع، فهو مكشوف ضائع». وقال بعض الشعراء، وهو أنس بن أسيد:

ولا تفش سـرك إلَّا إليـك ... فـإنَّ لكـل نصيـح نصيحـا
فـإني رأيت وشـاة الـرجـا ... ل لا يتركون أديماً صحيحا

وكم من إظهار سر أراق دم صاحبه، ومنع من نيل مطالبه. ولو كتمه، كان من سطوته آمناً، وفي عواقبه سالماً، ولنجـاح حوائجـه راجياً. وقـال أنو شروان: «من حصن سره، فله بتحصينه وفي خصلتان: الظفر بحاجته، والسلامة من السطوت». وإظهار الرجل سر غيره أقبح من إظهاره سر نفسه، لأنَّه يبوء بإحدى وضمتين: الخيانـة إن كان مؤتمنـاً، أو النميمة إن كـان مستودعاً. فأمَّا الضرر، فربما استويا فيه وتفاضلا، وكلاهما مذموم، وهو فيهما ملوم. وفي الاسترسال بإبداء السر دلائل على ثلاثة أحوال مذمومة: إحداها ضيِّق الصدر، وقلَّة الصبر، حتى إنَّه لم يتسع لسر، ولم يقدر على صبر. وقال الشاعر:

إذا المرء أفشى سره بلسـانه ... ولام عليه غيره، فهـو أحمق
إذا ضاق صدر المرء عن سر نفسه ... فصدر الذي يستودع السر أضيق

والثانية الغفلة عن تحذُّر العقلاء، والسهو عن يقظة الأذكياء. وقد قال

بعض الحكماء: «انفرد بسرك، ولا تودعه حازماً فيزل، ولا جاهلاً فيخون». والثالثة ما ارتكبه من الغدر واستعلمه من الخطر. وقد قال بعض الحكماء: «سرك من دمك، فإذا تكلمت به فقد ارقته».

واعلم أنَّ من الأسرار ما لا يستغنى فيه عن مطالعة صديق مساهم، واستشارة ناصح مسالم. فليختر العاقل لسره أميناً، إن لم يجد إلى كتمه سبيلاً، وليتحر في اختيار من يأتمنه عليه، ويستودعه إياه. فليس كل من كان على الأموال أميناً، كان على الأسرار مؤتمناً. والعفة عن الأموال أيسر من العفة عن إذاعة الأسرار، لأنَّ الإنسان قد يذيع سر نفسه، بمبادرة لسانه، وسقط كلامه، ويشح باليسير من ماله، حفظاً له وضنّاً به، ولا يرى ما أذاع من سره كبيراً في جنب ما حفظه من يسير ماله، مع عظم الضرر الداخل عليه. فمن أجل ذلك، كان أمناء الأسرار أشد تعذراً، وأقل وجوداً من أمناء الأموال، وكان حفظ المال أيسر من كتم الأسرار، لأنَّ إحراز الأموال صنيعة، وإحراز الأسرار بارزة يذيعها لسان ناطق، ويشيعها كلام سابق. وقال عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه: «القلوب أوعية الأسرار والشفاه أقفالها، والألسن مفاتيحها. فليحفظ كل امرىء مفتاح سره». ومن صفات أمين السر أن يكون ذا عقل صاد ودين حاجز، ونصح مبذول، وود موفور، وكتوماً بالطبع. فإنَّ هذه الأمور تمنع من الإذاعة، وتوجب حفظ الأمانة، فمن كملت فيه فهو عنقاء مغرب. وقيل في منثور الحكم: «قلوب العقلاء حصون الأسرار». وليحذر صاحب السر أن يودع سرَّه من يتطلع إليه، ويؤثر الوقوف عليه، فإن طالب الوديعة خائن. وقيل في منثور الحكم: «لا تنكح خاطب سرك». وقال صالح بن عبد القدوس:

لا تـذع سـراً إلى طـالب   منك، فالطالب للسر مـذيع

وليحذر كثرة المستودعين لسره، فن كثرتهم سبب الإذاعة، وطريق إلى الإشاعة، لأمرين: أحدهما أنَّ اجتماع هذه الشروط في العدد الكثير معوز، ولا بدَّ إذا كثروا من أن يكون فيهم من أخلَّ ببعضها. والثاني أنَّ كل واحد منهم يجد سبيلاً إلى نفي الإذاعة عن نفسه، وإحالة ذلك على غيره، فلا يضاف إليه

ذنب، ولا يتوجه عليه عتب. وقد قال بعض الحكماء: «كلما كثرت خزان الأسرار، ازدادت ضياعاً». وقال بعض الشعراء:

وسرك ما كان عند امرىء   وسر الثلاثة غير الخفي

وقال آخر:

فلا تنطق بسرك كل سرّ   إذا ما جاوز الإثنين، فاش

ثم لو سلم من إذاعتهم لم يسلم من أدلالهم واستطالتهم. فإنَّ لمن ظفر بسر من فرط الأدلال وكثرة الاستطالة ما إن لم يحجزه عنه عقل، ولم يكفه عنه فضل، كان أشد من ذل الرق وخضوع العبد. وقد قال بعض الحكماء: «من أفشى سره كثر عليه المتآمرون». فإذا اختار، وأرجو أن يوفَّق للاختيار، واضطر إلى استيداع سرِّه، وليته كفي الاضطرار، وجب على المستودع له أداء الأمانة فيه، بالتحفُّظ والتناسي له، حتى لا يخطر له ببال، ولا يدور له في خلد. ثمَّ يرى ذلك حرمة يرعاها، ولا يدلُّ إدلال اللئام. وحكي أنَّ رجلاً أسر إلى صديق له حديثاً، ثمَّ قال: «أفهمت؟ قال: بل جهلت: قال: أحفظت؟ قال: بل نسيت». وقيل لرجل: «كيف كتمانك للسر؟ قال: أجحد وأحلف للمستخبر». وقال بعض الشعراء:

ولو قدرت على نسيان ما اشتملت   مني الضلوع على الأسرار والخبر
لكنت أوَّل من ينسى سرائره   إذ كنت من شرها يوماً على خطر

وحكي أنَّ عبدالله بن طاهر، تذاكر الناس في مجلسه حفظ السر. فقال ابنه:

ومستودعي سراً تضمنت سره   فأودعته من مستقر الحشى قبرا
ولكنني أخفيه عني، كأنني   من الدهر يوماً ما أحطت به خبرا
وما السر في قلبي كميت بحفرة   لأني أرى المدفون ينتظر النشرا

٦ ـ أما حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (٤٥٠ هـ ـ ٥٠٥ هـ) فقد جمع

في مؤلّفه (ميزان العمل) أطراف وخيوط مذاهب أخلاقية مختلفة، نلمس فيها تأثره بالعناصر الأخلاقية اليونانية، والعناصر الصوفية التي وصلت إليه من الجنيد، والعناصر الأخلاقية المستمدة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وفي النصوص التالية ما يلقي الضوء بصورة كافية على موقف الإمام الغزالي من قضايا هامة في مجال الأخلاق التي يجب أن يتحلى بها الإنسان المسلم.

بيان غاية السعادات ومراتبها:

اعلم أن السعادة الحقيقية هي الأُخروية، وما عداها سميت سعادة إما مجازاً أو غلطاً، فالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، وإما صدقاً ولكن الاسم على الأُخروية أصدق. وذل كل ما يوصل إلى السعادة الأُخروية ويعين عليه. فإن الموصل إلى الخير والسعادة، قد يسمى خيراً وسعادة.

والأسباب النافعة المعينة، تشرحها تقسيمات أربعة: الأول منها ما هو نافع في كل حال، وهي الفضائل النفسية، ومنها ما ينفع في حال دون حال، ونفعها أكثر كالمال القليل. ومنها ما ضرره أكثر في حق أكثر الخلق وذلك بعض أنواع العلوم والصناعات. ولما كثر الالتباس في هذا، وجب على العاقل الاستظهار بمعرفة حقائق هذه الأمور، حتى لا يؤثر الضّار على النافع، بل النافع على الرفيع، والرفيع على النفيس الأهم، فيطول عليه الطريق. فكم من ناظر يحسب الشحم فيمن شحمه ورم! وكم من طالب حبلاً ليتمنطق به، فيأخذ حية فيظنها حبلاً فتلدغه! والعلم الحقيقي هو الذي يكشف عن هذه الأمور. التقسيم الثاني، أن الخيرات بوجه تنقسم إلى مؤثرة لذاتها، وإلى مؤثرة لغيرها، وإلى مؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها. فينبغي أن يعرف مراتبها، ليعطي كل رتبة حقها. فالمؤثرة لذاتها السعادة الأُخروية، فليس وراء تلك الغاية غاية أخرى. والمؤثرة لغيرها من المال، كالدراهم والدنانير. فلولا أن الحاجات تنقضي بها، لكانت كالحصباء، وسائر الجواهر الخسيسة. والمؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها، كصحة

الجسم. فإن الإنسان وإن استغنى عن المشي الذي يراد سلامة الرجل له، فيريد أيضاً سلامة الرجل من حيث هي سلامة.

والتقسيم الثالث، أن الخيرات تنقسم من وجه آخر إلى نافع وجميل ولذيذ. والشرور ثلاثة ضار وقبيح ومؤلم. فكل واحد ضربان، أحدهما مطلق، وهو الذي يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير، كالحكمة، فإنها نافعة وجميلة ولذيذة. وفي الشر، كالجهل، فإنه ضار وقبيح ومؤلم. والثاني مقيد، وهو الذي جمع بعض هذه الأوصاف دون بعض. فربّ نافع مؤلم، كقطع الإصبع الزائدة، والسلعة الخارجة، وربّ نافع قبيح كالحمق، فإنه راحة حيث قيل: استراح مَنْ لا عقل له، أي لا يغتم للعواقب، فيستريح في الحال. وربّ نافع من وجه، ضار من وجه، كإلقاء المال في البحر، عند خوف الغرق فإنه ضار للمال، ونافع في نجاة النفس. والنافع قسمان: قسم ضروري، كالفضائل النفسية، والاتصال إلى السعادة الآخرة، وقسم قد يقوم غير مقامه، فلا يكون ضرورياً، كالسكنجبين في تسكين الصفراء.

التقسيم الرابع، أن اللذات بحسب القوى الثلاث والمشتهيات الثلاثة ثلاث، إذ اللذة هي عبارة عن إدراك المشتهى، والشهوة عبارة عن انبعاث النفس لنيل ما تتشوقه، لذة عقلية أو بدنية مشتركة مع جميع الحيوانات، وبدنية مشتركة مع بعض الحيوانات. أما العقليات، كلذة العلم والحكمة، وهي أقلها وجوداً وأشرفها. أما قلتها، فلأن الحكمة لا يستلذها إلا الحكيم، وقصور الرضيع عن إدراك لذة العسل والطيور السمان والحلاوات الطيبة لا يدل على أنها ليست لذيذة، واستطابته للبن لا تدل على أنه أطيب الأشياء. والناس كلهم إلا النادر ممنون في صبا الجهل بالعنة في رتبة العلم. فلذلك يستلذون الجهل. وقال الشاعر:

ومن يكُ ذا فم مرّ مريض   يجد مرّاً به الماء الزلالا

وأما أشرفيتها، فلأنها لازمة لا تزول، ودائمة لا تحول وباقية لذاتها، وثمرها في الدار الآخرة إلى غير نهاية. والقادر على الشريف الباقي، إذا رضي

بالخسيس الفاني، كان مصاباً في عقله، محروماً بشقاوته وإدباره. وأقل أمر فيه أن الفضائل النفسية، لا سيما العلم والعقل، لا تحتاج إلى أعوان وحَفَظة، بخلاف المال. فإن العلم يحرسك وأنت تحرس المال. والعلم يزيد بالإنفاق، والمال ينقص به، والعلم نافع في كل حال ومطلقاً وأبداً، والمال تارة يجذب إلى الرذيلة وتأرة إلية الفضيلة. ولذلك ذمّ في القرآن في مواضع، وإن سمي خيراً في مواضع.

الثانية هي اللذة المشتركة بين الإنسان وبين سائر الحيوانات، كلذة المأكل والمشرب والمنكح، وهي أكثرها وجوداً. الثالثة التي يشارك فيها الإنسان بعض الحيوانات، وهي لذة الرياسة والغلبة، وهي أشد التصاقاً بالعقلاء، ولذلك قيل: «آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة». وكيف تكون لذة الجماع والأكل لذة مطلقة، وهي من وجه إزالة ألم؟ ولذلك قال الحسن: «الإنسان صريع جوع وقتيل شبع». وجميع لذّات الدنيا سبع: مأكل ومشرب ومنكح وملبس ومسكن ومشموم ومسموع ومبصر. وهي بجملتها خسيسة، كما روي عن عليّ كرّم الله وجهه، إذ قال لعمّار بن ياسر، وقد رآه يتنفس كالحزين: «يا عمّار، إن كان تنفسك على الآخرة فقد ربحت تجارتك، وإن كان على الدنيا فقد خسرت صفقتك. فإني وجدت لذّاتها المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملبوسات والمسكونات والمشمومات والمسموعات والمبصرات. فأما المأكولات، فأفضلها العسل، وهو صنعة ذباب. والمشروبات أفضلها الماء، وهو أهون موجود، وأعزّ مفقود، وأما المنكوحات، فمبال في مبال، وحسبك أن المرأة تزين أحسن شيء منها، ويراد أقبح شيء منها. وأما الملبوسات فأفضلها الديباج وهو نسج دودة. والمشمومات، فأفضلها المسك، وهو دم فارة، والمسموعات، فريح هابّة في الهواء، والمبصرات فخيالات صائرة إلى الفناء». هذا كلامه. ومن آفاتها أن كل واحدة منها يتبرم بها بعد استيفائها في لحظة. فليعتبر حالة الفراغ عن الجماع والأكل بما قبله، ولينظر كيف ينقلب المطلوب مهروباً عنه في الحال. فأين يوازي هذا ما تدوم لذّته، ولا تفنى أبد الآباد

راحته؟ وهو الابتهاج بكمال النفس بالفضائل النفسية، خصوصاً الاستيلاء على الكل بالعلم والعقل.

بيان ما يحمد ويذم من أفعال شهوة البطن والفرج والغضب:

أما شهوة البطن فداعية إلى الغذاء. والمطعم ضربان: ضروري وغير ضروري. أما الضروري، فهو الذي لا يستغنى عنه في قوام البدن، كالطعام الذي يغتذي به، والماء الذي يرتوي به. وهو ينقسم إلى محمود ومكروه، ومذموم ومحظور. أما المحمود، فإن يقتضر على تناول ما لا يمكنه الاشتغال والتقوّي على العلم والعمل إلا به، ولو اقتصر عنه لتحللت قواه واختلّ بدنه، فهذا المقدار، إذا تناوله، من حيث يجب كما يجب، فهو معذور، بل مشكور ومأجور، إذ البدن مركب النفس، لتقطع به منازلها إلى الله تعالى. وكما أن الجهاد عبادة، فإمداد فرس المجاهدة بما يقوّيه على السير بالمجاهد أيضاً عبادة، ولذلك قال عليه السلام: «عند أكل الصالحين تنزل الرحمة». وذلك إذا تناوله تناول من اضطر إلى شيء، يودّ لو استغنى عنه.

وإدخال الطعام البطن وإخراجه قريب. ولذلك قيل: من كان همّه ما يدخل في بطنه، كانت قيمته ما يخرج منه. وليعلم الآكل أنه، في تناول فضلات الأشجار والنبات، كالخنزير في تناول عذرة الإنسان وفضلته، وكالجعل في تناول فضلة الحيوان. ولو كان للأشجار السنّة، لناطقت متناول فضلاتها بالتشبيه بهذا المتناول لفضلة الحيوان.

وأما المكروه، فهو الإسراف والإمعان من الحلال والزيادة على قدر البلغة. قال عليه السلام: «ما من وعاء أبغض إلى الله تعالى من بطن مليء من حلال». وهو أيضاً مضر من جهة الطب، فإنه أصل كل داء. قال عليه السلام: «البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء، وعوّدوا كل جسد ما اعتاد». فقال محققو الأطباء: لم يدع عليه السلام شيئاً من الطب، إلا وأدرجه تحت هذه الكلمات الثلاث.

ولا ينبغي أن يستهين طالب السعادة بهذه الزيادة، وإن سمّيناها مكروهاً لا محظوراً، فإنه مكروه سريع السياقة إلى المحظورات، بل إلى أكثر المحظورات. فإن مثار الشرور قوة الشهوات، ومقوّي الشهوات هي الأغذية. فامتلاء البطن مقوّي للشهوة، وتقوية الشهوة داعية للهوى، والهوى أعظم جند الشيطان، الذي إذا تسلط، سباه عن ربه وصرفه عن بابه. وإمداد جنود الأعداء بالمقويات يكاذ ينزل منزلة عين العداوة. فلهذا يكاد تكون الكراهية فيه حظراً. ولذلك قيل لبعضهم: «ما بالك مع كبرك لا تتعهد بدنك وقد انهدّ». فقال: «لأنه سريع المرح فاحش الأشر، فأخاف أن يجمح بي فيورّطني. ولئن أحمّله على الشدائد أحبّ إليّ من أن يحملني على الفواحش». فإن قلت: فما المقدار المحمود؟ فاعلم أنه نبّه عليه السلام على التقدير بخبرين، أحدهما قوله: «حسب ابن آدم لقيمات فهي دون العشرة ويقرب منه قوله عليه السلام: «المؤمن يأكل في معى واحد، والمنافق يأكل في سبعة أمعاء». والأحب الأكل في سبع البطن، فإن غلب النهم ففي الثلث. وأظن أن الحدّ ثلث في حق الأكثر، وإن كان ذلك قد يختلف باختلاف الأشخاص. وعلى الجملة فلا بدّ أن يكون دون الشبع، حتى يخفّ البدن للعبادة والتهجد بالليل، وتضعف القوى عن الانبعاث إلى الشهوات.

وأما المحظور فهو التناول مما حرّم الله عزّ وجلّ من مال الغير أو المحرمات. وأفحشها شرب المُسكِر، فإنه أعظم آلات الشيطان في إزالة العقل، الذي هو من حزب الله، وأوليائه، وإثارة الشهوة والقوى السبعية التي هي أحزاب الشيطان وأوليائه. فهذا حكم المطاعم على الإجمال. ولا يطمعنّ أحد في سلوك طريق السعادة، قبل أن يراعى أمر المطعم في مقداره ووجه حلّه، فإن المعدة منبع القوى، فكأنه الباب والمفتاح إلى الخير والشر جميعاً. ولذا عظم في الشرع أمر الصوم لأنه على الخصوص يتوجه إلى قهر أعداء الله تعالى كما روي: «إن الصوم لي وأنا الذي أجزي به». إلى غير ذلك مما ورد فيه.

وأما شهوة الفرج، فأفعالها تنقسم إلى محمود ومكروه ومحظور. أما

المحمود فهو المقدار الذي لا بدّ منه لحفظ النوع، فإن النكاح ضروري لبقاء نوع الإنسان باتصال نسله، كما أن الغذاء ضروريّ لبقاء شخصه إلى حين أجَلَه. والشهوة خلقت باعثة على إبقاء النسل، بطريق الوطء، كما خلق الجوع باعثاً على إبقاء الشخص بالأكل، ولذلك قال: «تناكحوا، تناسلوا تكثروا، فإني مباهٍ بكم الأمم». فمن كان قصده في النكاح أمرين: أحدهما النسل لكثرة المباهاة، وأن يلحقه بعده ولد صالح يدعو له، والثاني أن يدفع عن نفسه فضلة المني، التي إذا اجتمعت كانت كالمرة، والدم إذا اجتمع عظمت نكايته في البدن بإثارة المرض، وفي الدين بالدعوة إلى الفجور، فالنكاح على هذا الوجه محمود وسنّة وداخل تحت قوله: «من أحبّ فطرتي فليستسنّ بسنّتي». ومن نكح فقد حصّن نصف دينه. ولا بأس بغرض ثالث، وهو أن يكون في بيته من يدبر أمر منزله، ليتفرغ هو للعلم والعبادة، فيصير النكاح على هذا الوجه من جملة العبادات، فإن الأعمال بالنيّات. وأمارة هذا أن لا يطلب من المرأة إلا الجمال للتحصّن، وحسن الخلق لتدبير المنزل، والديانة للصيانة والنسب الديني فقط. فإنه أمارة الديانة وحسن الخلق، فإن العرق نزّاع، ولذلك قال عليه السلام: «عليك بذات الدين، تربت يداك، وإيّاكم وخضراء الدمن». وقال: «تخيروا لنطفكم». وليطلب صحة البدن وأن لا يكون عقيماً، لأجل الولد فإنه المقصود. ولذلك كره العزّل، وإتيان المرأة من ورائها، فإنه إهمال للحراثة، ونساؤكم حرث لكم. ولا بأس بطلب الأبكار، لتستحكم الإلفة، وقد ندب الشرع إليها.

وأما المكروه فإن يقصد التمتع وقضاء الشهوة فقط، ثم يمعن فيه ويواظب عليه، وربما يتناول م يزيد في شهوته، وذلك مضر شرعاً، ولا كراهية فيه في نفسه، فإنه مباح، ولكنه انصراف عن الله إلى اتّباع الهوى وتشبّه بالثيران والحمر. وإثارة الشهوة بالمطعومات القوية والأسباب الباعثة تضاهي إثارة سباع ضارية، وبهائم عادية، ثم الانتهاض بعدها للخلاص منها.

وأما المحظور، فعلى وجهين: أحدهما أن يقضي الشهوة في محل الحرث،

ولكن بغير عقد شرعي، ولا على الوجه المأمور، وهو الزنا. وقد قرن ذلك بالشرك حيث قال: «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة». والثاني تعاطيه في غير محل الحرث، وهو أفحش من الزنا لأن الزاني لم يضيع الماء، بل وضعه في محل الحرث على غير الوجه المأمور. وهذا قد ضيّع، وكان ممّن قال الله تعالى: ﴿ ويهلك الحرث والنسل ﴾[1]. ولذلك سمّيت اللواطة الإسراف، فقال تعالى: ﴿ إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون ﴾[2]. فهذه مراتب الناس في شهوة الفرج.

وقد ينتهي بعض الضلال إلى العشق، وهو عين الحماقة وغاية الجهل بما وضع الجماع له، ومجاوزة لحدّ البهائم في تملّك النفس، وضبطها لها، لأن المتعشق لم يقنع بإرادة شهوة الجماع، وهي أقبح الشهوات وأجدرها بأن يستحي منها، حتى اعتقد أن لا تنقضي إلا في محل واحد، والبهيمة تقضي الشهوة أنّى اتفق فتكتفي به. وهذا لا يكتفي إلا من معشوقته، حتى ازداد به ذلاً إلى ذل وعبودية إلى عبودية. واستسخر العقل لخدمة الشهوة، وقد خلق ليكون آمراً مطاعاً، لا ليكون خادماً للشهوة، محتالاً لأجلها، وهو مرض نفس فارغة لا همّة لها. وإنما يجب الاحتراز من أوائلها، وهو معاودة النظر والفكر، وإلا فبعد الاستحكام يعسر دفعها. وكذلك عشق الجاه والمال والعقار والأولاد، حتى حبّ اللعب بالطيور والنرد والشطرنج، فإن هذه الأمور تستولي على طائفة ينقضي عليهم الدين والدنيا، ولا يصبرون عنها. ومثال ردّ الشهوة في أول انبعاثها صرف عنان الدابّة عن توجهها إلى باب دار تدخله، فما أهون منعها وصرف عنانها. ومثال علاجها بعد استحكامها أن تترك الدابة، حتى تدخل وتجاوز الباب، ثم تأخذ بذنبها جاراً لها إلى وراء، وما أعظم التفاوت بين الأمرين! فليكن الاحتياط في بدايات الأمور، فأما أواخرها، فلا تقبل الإصلاح في الأكثر، إلا بجهد شديد يوازي نزع الروح.

---

(١) قرآن: ٢، ٢٠١.
(٢) قرآن: ٧، ٩٧.

وأما أفعال الغضب فتنقسم إلى محمود ومكروه ومحظور. أما المحمود ففي موضعين: أحدهما المسمى غيرة، وهو أن يقصد حريم الرجل ويتعرض لمحارمه. فالغضب له ولدفعه محمود، وقلة التأثر به خنوثة وركاكة، ولذلك قال عليه السلام: «إن سعداً لغيور، وإن الله أغير منه». وقد وضع الله الغيرة في الرجال، لحفظ الأنساب. فإن النفوس لو تسامحت بالتزاحم على النساء لاختلطت الأنساب. ولذلك قيل: كل أمة وضعت الغيرة في رجالها، وضعت الصيانة في نسائها. والثاني الغضب عند مشاهدة المنكرات والفواحش، غيرة على الدين، وطلباً للانتقام، ولذلك مدحوا بكونهم أشدّاء على الكفار رحماء بينهم. ولذلك قال عليه السلام: «خير أمتي أحداؤها»، فالمراد به الحدّة لحمية الدين. ولذلك قال تعالى: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾. ومع هذا فالسلطان إذا غضب عند جناية جانٍ، فينبغي أن يحبسه ولا يبادر إلى عقوبته حتى يجدّد النظر فيه، فإن الغضب غول العقل، فربما يحمله على مجاوزة حدّ الواجب في الانتقام. وأما المكروه فغضبه عند فوات حظوظه المباحة نيلها، كغضبه على خادمه وعبده عند كسر آنيته، أو توانيه في خدمته، بحكم تغافل يمكن الاحتراز عنه. فهذا لا ينتهي إلى حد المذموم، ولكن العفو والتجاوز أولى وأحبّ. ولذلك قيل لواحد حكيم: لا تفصح عن عبدك وهو يقصر في خدمتك، فيفسد باحتمالك. فقال: «لأن يفسد عبدي في صلاح نفسي خير من أن تفسد نفسي في صلاح عبدي». فإن احتمال ذلك إصلاح للنفس والانتقام إصلاح للعبد.

وأما المذموم فهو الاستشاطة الصادرة عن الفخر والتكبّر والمباهاة والمنافسة والحقد والحسد، وعن أمور واهية تتعلق بالحظوظ البدنية، من غير أن يكون في الانتقام مصلحة في المستقبل ديناً ودنيا، وهو الغالب على أكثر الخلق، وهو انقياد للخلق الذي يضاد الحلم والتحلم. فإن الحلم عبارة عن إمساك النفس عن هيجان الغضب، والتحلّم عن إمساكها عن قضاء الوطر منه، إذا هاج. والكمال في الحلم، ولكن التحلّم صبر على المكروه، وفيه أيضاً خير كثير. فهذه

مراتب أفعال الغضب. والناس في الغضب يختلفون، فبعضهم كالحلفاء، سريع التوقد، سريع الخمود، وبعضهم كالقطا بطيء الخمود، وبعضهم بطيء التوقد سريع الخمود، وهو الأحمد، ما لم ينته إلى فتور الحمية والغيرة. وأسباب الغضب أما من جهة المزاج، فالحرارة واليبوسة، يدل عليهما تعريف الغضب، فإن الغضب معناه غليان دم القلب، فإن كان على من فوقك في القدرة على الانتقام، تولد منه انقباض الدم من ظاهر الجلد إلى القلب، وكان حزناً، ولأجله يصفر الوجه. وإن كان على من دونك تولد منه ثوران دم القلب، لا انقباضه، فيكون منه الغضب الحقيقي وطلب الانتقام. وإن كان على نظيرك في القدرة على الانتقام، تولد منه تردد الدم بين انقباض وانبساط، ويختلف به لون الوجه فيحمر ويصفر ويضطرب. وبالجملة قوة الغضب محلها القلب، ومعناه حركة الدم وغليانه. وأما ما وراء المزاج، فالاعتياد، فإن من يعاشر جماعة يباهون بالغضب والطباع والسبعية انطبع ذلك فيه. وإن مَنْ خالط أهل الهدوء والوقار أثرت العادة أيضاً فيه. وأما سببه المخرج له من القوة إلى الفعل في الحال، فهو العجب والافتخار والمراء واللجاج والمزاح والتيه والاستهزاء والضيم وطلب ما فيه التنافس والتحاسد وشهوة الانتقام، وكل ذلك مذموم. وحق من اعتراه الغضب أن يتفكر فيما قاله بعض الحكماء لبعض السلاطين وقد سأله حيلة في دفع الغضب، فقال: «ينبغي أن تذكر أنه يجب أن تطيع لا أن تطاع فقط، وأن تخدم لا أن تخدم فقط. وأن تَحتمِل لا أن تحتمَل فقط، وأن تعلم أن الله يراك دائماً، فإذا فعلت ذلك لم تغضب».

واعلم أن الغضب له فروع كما سبق، ومن جملتها الشجاعة والتهور والمنافسة والغبطة والحسد على ما سبق، ولكن نزيدها شرحاً. أما الشجاعة فخلق بين التهور والجبن، فإن اعتبر إضافتها إلى النفس فهي صرامة القلب في الأهوال وربط الجأش عند المخاوف، وإن اعتبر بالفعل فالإقدام على موضع الفرصة وتولدها من الغضب وحسن الأمل وبها يصابر الإنسان الشدائد، بل بها يصبر على المعاصي، فإن الغضب إذا سلّط على الشهوة زجرها. ولما كان الدين

شطره رغبة في الخير، وشطره تركاً للشر قال عليه السلام: «الصبر نصف الإيمان». ولما كان بعض الشرور في شهوة الفرج والبطن، وبعضها في غيرهما قال: «الصوم نصف الصبر». والصبر صبران، صبر جسمي وهو تحمل المشاق بالبدن، أما فعلاً كتعاطي الأعمال الشاقة، وإما انفعالاً كاحتمال الضرب الشديد والمرض العظيم. والمحمود التام هو الضرب الثاني وهو الصبر النفسي. فإن كان عن تناول المشتهيات، سمي عفّة، وإن كان على احتمال مكروه، اختلفت أسماؤه بحسب اختلاف المكروه. فإن كان في مصيبة، اقتصر على اسم الصبر، ويضاده الجزع والهلع، وإن كان في احتمال غنى سمي ضبط النفس ويضاده البطر، وإن كان في حرب سمي شجاعة، ويضاده الجبن، وإن كان في كظم الغيظ والغضب، سمي حلماً، ويضاده التذمر، وإن كان في نائبة مضجرة سمي سعة الصدر، ويضاده الضجر والتبرّم وضيق الصدر، وإن كان في إخفاء كلام سمي كتم السر، وإن كان على فضول العيش سمي زهداً وقناعة، ويضاده الحرص والشره. ولذلك قال تعالى: ﴿والصابرون في البأساء﴾، أي المصيبة والضراء، أي الفقر وحين البأس، أي المحاربة، ﴿أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾.

وأما الغبطة والمنافسة والحسد التي هي من جملة الفروع أيضاً، فالغبطة محمودة والحسد مذموم. قال عليه السلام: «المؤمن يغبط والمنافق يحسد». والمنافسة محمودة قال تعالى: ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾[1]. والغبطة تمنّي الإنسان أن ينال كل ما ناله أمثاله، من غير أن يغتمّ لنيل غيره. فإذا انضمّ إليه الجدّ والتشمير في الوصول إلى مثله أو خير منه. فهو منافسة. والحسد هو تمنّي زوال النعمة عن مستحقيها، وربما كان مع سعي في إزالتها. والخبيث الحسود من يكون ساعياً في الإزالة من غير أن يطلبها لنفسه. والحسد غاية البخل، إذ البخيل يبخل بمال نفسه، والحسود يبخل بمال الله على غيره. وقيل: الحسد والحرص هما ركنا الذنوب ولهما ضرب المثل بآدم وإبليس، إذ حسد

(١) قرآن: ٨٣، ٢٦.

إبليس آدم فصار لعيناً. وحرص آدم على ما نهي عنه فأخرج من الجنة. فهما شجران يثمران الهموم والغموم والخسران. فمن قطع عروقهما نجا. وبالجملة فالحسد عين الحماقة. لأن من لا يغتمّ بخير يصل إلى أهل المغرب، مع أنه لا يناله بوجه، فلمَ يغتم بخير يصل إلى عشيرته وشركائه وجيرانه وأهل بلده، وربما ينال منه حظاً؟ وقوله عليه السلام: «لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله مالاً فجعله في حق ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها»، إنما أراد به الغبطة، فإن الحسد قد يطلق لإرادتها.

فهذا هو القول في ضبط أفعال هذه الصفات. فإن قلت: فمن ضبط أفعال هذه القوى حتى حدث في نفسه، من أفعاله أخلاق راسخة يتيسر بها هذه الأفعال، فهل يكون عفيفاً؟ فاعلم أن العفّة لا تتم بهذا القدر ما لم ينضم إليه عفة اليد واللسان والسمع والبصر. وحدّها في اللسان الكفّ عن السخرية والغيبة والنميمة والكذب والهمز والتنابذ بالألقاب، وفي السمع ترك الإصغاء إلى قبائح اللسان من الغيبة وغيرها، وإلى استماع الأصوات المحرمة وكذلك في جميع الجوارح والقوى. وعماد عفة الجوارح كلها ألّا يطلقها في شيء مما يختصّ بها، إلا فيما يسوّغه العقل والشرع، وعلى الحد الذي يسوّغه. ثم لا تتم بذلك، ما لم يكن قصده في الإقدام والإحجام تحرّي الفضيلة وطلب التقرّب إلى الله عزّ وجلّ ونيل مرضاته. فأما إن كان قصده بعفته انتظاراً لما هو أكثر، أو لأنه لا يوافق مزاجه أو لخمود شهوته، أو لاستشعار خوف في عاقبته. كسقوط حشمته أو لأنه ممنوع من تناوله، فكل ذلك ليس بعفة، وإنما كل ذلك تجارة وترك حظ لحظ يماثله. وكل ذلك غير كافٍ في تحصيل العفة، فليعلم ذلك، ولنخض بعد ذلك في تعريف التعلم والتعليم وتهذيب القوة العقلية.

بيان أن الفتور عن طلب السعادة حماقة:

السعادة الأخروية التي نعني بها بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل، وبالجملة كل ما يتصوّر أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب، وذلك أبد الآباد، على وجه لا تنقصه

تصرّم الأحقاب والآماد، بل لو قدّرنا الدنيا مملوءة بالدّرر، وقدّرنا طائراً يختطف في كل ألف سنة حبة واحدة منها، لفنيت الدّرر ولم ينقص من أبد الآباد شيء. فهذا لا يحتاج إلى استحثاث على طلبه، وتقبيح الفتور فيه بعد اعتقاد وجوده، إذ كل عاقل يتسارع إلى أقل منه، ولا يصرف عنه كون الطريق إليه متوعراً، ومحوجاً إلى ترك لذات الدنيا، واحتمال أنواع من التعب هنا. فإن المدة في احتمال التعب منحصرة، والفائت فيها قليل. واللذات الدنيوية منصرمة مقتضية. والعاقل يتيسر عليه ترك القليل نقداً في طلب العلم، يحتملون من الذل والخسران، والتعب والنصب، ما يعظم مقاساته طمعاً في حصول لذة لهم في المستقبل، تزيد على ما يفوتهم في الحال زيادة محدودة، فكيف لا يسمحون بتركه في الحال للتوصل إلى مزايا غير مقدرة ولا محدودة. ولم يخلق في الدنيا عاقل هو حريص على طلب المال، كلف بذل الدينار وانتظار شهر ليعتاض منه بعد مضي الشهر الإكسير الأعظم الذي يقلّب النحاس ذهباً إبريزاً، إلا تسمح نفسه ببذله، وإن كان ذلك فواتاً في الحال. حتى أن من لم يحتمل ألم الجوع مثلاً، في مثل هذه المدة ليتوصل به إلى هذه النعم الجسيمة، لم يعدّ عاقلاً. ولعلّ ذلك لا يتصور وجوده في الخلق، مع أن الموت وراء الإنسان بالمرصاد، والذهب لا ينفع في الآخرة. وربما يموت في الشهر أو بعد الشهر بيوم فلا ينتفع بالذهب. وكل ذلك لا يفتر رأيه في البذل، طمعاً في هذا العوض. فكيف يفتر رأي العاقل في مقاساة الشهوات، في أيام العمر وأقصاها مائة سنة، والعوض الحاصل عنها سعادة لا آخر لها؟ ولكن فتور الخلق عن سلوك طريق السعادة لضعف إيمانهم باليوم الآخر، وإلا فالعاقل الناقص قاضٍ بالتشمير لسلوك طريق السعادة فضلاً عن الكامل.

بيان أن الفتور عن طلب الإيمان به أيضاً حماقة:

أقول: إن فتور الإيمان أيضاً مع أنه من الحماقة، فليس يقتضي الفتور في سلوك سبل السعادة، لولا الغفلة. فإن الناس في أمر الآخرة أربع فرق: فرقة اعتقدت الحشر والنشر والجنة والنار، كما نطقت به الشرائع، وأفصح عن وصفه

القرآن، وأثبتوا اللذات الحسية التي ترجع إلى المنكوح والمطعوم والمشموم والملموس والملبوس والمنظور إليه، واعترفوا بأنه يضاف إلى ذلك أنواع من السرور، وأصناف من اللذات التي لا يحيط بها وصف الواصفين فهي «مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». وإن ذلك يجري أبداً بلا انقطاع، وأنه لا ينال إلا بالعلم والعمل. وهؤلاء هم المسلمون كافة، بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى. وفرقة ثانية، وهم بعض الإلّهيين الإسلاميين من الفلاسفة، اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كيفيتها، وسمّوها لذة عقلية. وأما الحسيّات فأنكروا وجودها من خارج. ولكن أثبتوها على طريق التخيل في حالة النوم. ولكن النوم يتكدر بالتنبّه، وذلك لا تكدر له بل هو على التأبيد. وزعموا أن ذلك يثبت لطائفة من المشغوفين بالمحسوسات، والذين التفات نفوسهم مقصور عليها، ولا يسمون إلى اللذات العقلية. وهذا لا يفضي إلى أمر يوجب فتوراً في الطلب، فإن الالتذاذ إنما يقع بما يحصل في نفس الإنسان من التأثر بالملموس المنظور والمطعوم وغيره. والشيء الخارج سبب في حصول الأثر، وليست اللذة من الأثر الخارج بل من الأثر الحاصل عند حضور الخارج. فإذا أمكن حصول الأثر في النفس دون الشيء الخارج، كما في حالة النوم، فلا أرب في الشيء الخارج. وفرقة ثالثة ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة، بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن التخيل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن، الذي هو آلته في التخييل وسائر الإحساسات، ولا يعود قطّ إلى تدبير البدن بعد أن أطرحه، فلا يبقى له إلا آلام ولذّات ليست حسيّة ولكنها أعظم من الحسيّة. فإن الإنسان في هذا العالم أيضاً ميله إلى اللذات العقلية، ونفرته عن الآلام العقلية أشد، ولذلك يكرهون في الطلب إراقة ماء الوجه، ويؤثرون الاحتراز عن الافتضاح، والاستتار في قضاء شهوة الفرج، ومقاساة الآلام والمشقات. بل قد يؤثر الأنسان ترك الطعام يوماً أو يومين، ليتوصل به إلى لذة الغلبة في الشطرنج، مع حسيته، ولذة الغلبة عقلية. وقد يهجم على عدد كبير من المقاتلين ليقتل ويعتاض عنه ما يقدّره في نفسه من لذة الحمد والوصف بالشجاعة.

وزعموا أن الحسيّات، بالإضافة إلى اللذات الكائنة في الدار الآخرة في غاية القصور. وتكاد يكون نسبتها كنسبة إدراك رائحة المطعوم اللذيذ إلى ذوقه ونسبة النظر في وجه المعشوق إلى مضاجعته ومجامعته، بل أبعد منه نسبة. وزعموا أن ذلك لما بعد عن فهم الجماهير مثّلت لهم تلك اللذّات بما عرفوها من الحسيات، كما أن الصبي يشتغل بالتعلم لينال به القضاء أو الوزارة، وهو لا يدرك في الصبي لذاتها، فيوعد بأمور يلتذ بها كثيراً كصولجان يلعب به، أو عصفور يعبث به وأمثاله، وأين لذة اللعب بالعصفور من لذة الملك والوزارة؟ ولكن لما قصر فهمه عن درك الأعلى مثّل بالأخس، ورغّب فيه تلطفاً باستدراجه إلى ما فيه سعادته. وهذا أيضاً إذا صحّ، فلا يوجب فتوراً في الطلب، بل يوجب زيادة الجد. وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلّهيون من الفلاسفة من عند آخرهم، حتى أن مشايخ الصوفية صرّحوا ولم يتحاشوا، وقالوا من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم. وإنما مطلب القاصدين إلى الله أمر أشرف من هذا. ومن رأي مشايخهم وبحث عن معتقداتهم وتصفّح كتب المصنفين منهم، فهم هذا الاعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع.

وفرقة رابعة وهم جماهير من الحمقى، لا يعرفون بأمائهم ولا يعدّون في زمرة النظار، ذهبوا إلى أن الموت عدم محض، وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما، ويرجع الإنسان بعد موته إلى العدم، كما كان قبل وجوده. وهؤلاء لا يحلّ تسميتهم فرقة، فإن الفرقة عبارة عن جمع، وليس هذا مذهب جمع، ولا منسوباً إلى ناظر معروف، بل هو معتقد أحمق بطّال غلبت عليه شهوته، واستولى عليه شيطانه، فلا يقدر على قمع هواه، ولم تسمح له رعونته بأن يعترف بالعجز عن مقاومة الهوى، فيتعلل لنقصانه بأن ذلك واجب وأنه الحق. ثم أحبّ أن يساعده غيره، فدعا إلى البطالة وما جلبت عليه النفس من اتباع الهوى الذي هو أشد حامل للأحمق على المسارعة إلى التصديق به، لا سيما وقد يحتال بعض الفسقة بنسبة هذا المعتقد إلى معروف بدقائق العلوم، كأرسطوطاليس وأفلاطون، أو إلى فرقة كالفلاسفة، ويستدرج السامع بأن معرفتك لا تزيد على

معرفتهم، وقد بحثوا زماناً وما تحصلوا على طائل. ولا يشعر ذلك المسكين بتلبيسه، فيصدقه لموافقته طبعه، ولا يطالبه بالبرهان في نقل المذهب عمّن نقله. ولو أخبره بأثر يتعلق به خسران درهم، لكان لا يصدقه إلا ببرهان، ولو قال أن أباك أقرّ لفلان بعشرة الدراهم التي خلّفها لك، ومعه به سجّل فيه خط الشهود، لقال: ما الحجة فيه وأين الشاهد الحيّ الذي يشهد به؟ وأيّ خبر في السجّل المكتوب، وفي نقل الخطوط؟ ثم يصدّقه في نقل مذهب مَنْ سمّاه من غير شاهدين يشهدان على سماعه، ومن غير عرض خطّ ذلك المذكور، ومن غير عرض تضنيف من تصانيفه، ولو بخط غيره. ثم لو سمع ذلك المذكور بإذنه يصرّح بذلك، لكان ينبغي أن يتوقف في القبول زاعماً أنه لا برهان عليه، وإن كان أخذه تقليداً. فتقليد الأنبياء والأولياء والعلماء، بل تقليد الجماهير والدهماء من الخلق أولى من تقليد واحد ليس معصوماً من الخطأ.

والآن وبعد أن ناقشنا موقف الوصفية المنطقية من قضايا الأخلاق، ثم نظرية العقاب، وأخيراً موقف المسلمين من بعض القضايا الأخلاقية الهامة، يمكن لنا أن نطالع الآراء التي يذهب إليها الأستاذ مابوت في مؤلفه، لنقف على حقيقة ما يمثله موقفه الأخلاقي.

الفصل الأول

مدخل

غالباً ما يحدث في الفلسفة، كما هو الحال في الدراسات الأخرى، أن يكون من الصعب منذ البداية تحديد ما الذي تكون عليه بداية البحث. ولكننا سوف نقدم هنا مؤشرات أولية قليلة قبل أن نلج إلى الموضوع ذاته.

إننا سوف نعنى هنا بمعاني بعض الكلمات مثل: «خير»، و«شر»، و«ينبغي»، و«صواب»، و«واجب»، و«يمتدح»، و«يلوم». ويمكن أن يقال إننا سوف نعنى بتلك الخصائص الهامة للاتصال أو السلوك الإنساني، ولكن هذا في حد ذاته قد يفرض علينا أن نقبل نظرية معينة من نظريات الأخلاق. وقد يُظَن أننا قلنا ما هو واضح. إن الكلمات «خير»، و«شر»، و«صواب».. إلخ. هي في حد ذاتها مصطلحات أخلاقية. ولكن هل هي كذلك؟ إن هذه الكلمات يمكن أن تستخدم بمعان غير أخلاقية مثل: هذه السيارة ينبغي أن تُسرع. هل هذا هو البترول المناسب؟ أيجب علينا أن نلوم الكاربريتور؟ إنه حتى في ميدان السلوك الإنساني توجد استخدامات غير أخلاقية، مثل: إنه زميل «جيد» في الفريق، ويضرب الكرة بصورة «صحيحة»، ويغطي الثغرات حينما «ينبغي» عليه ذلك.

كيف يمكننا إذن أن نستبعد هذه الاستخدامات غير الأخلاقية؟ إن الإجابة الوحيدة والممكنة على هذا التساؤل تظل معلقة.

إن علينا أن نبدأ باستبعاد تلك الاستخدامات المشتركة بين السياقات الإنسانية وغير الإنسانية، ونستبقي فحسب الاستعمالات الخاصة بالنواحي الإنسانية.

إن كلمة «أخلاق» هي كلمة عامة يمكن أن يستخدمها ويفهمها أي فرد، ونحن نعلم أن كلمة «خير» لا يمكن أن تستخدم بمعنى أخلاقي في مجال الحديث عن البترول مثلاً أو القطارات أو غيرها، كذلك فإن القول: جون قد لا يكون لاعباً « جيداً» وإنساناً « سيئاً»، ليس سهلاً، إذ كيف يمكن مثلاً أن يكون المرء مدرساً «جيداً» وإنساناً «سيئاً»؟ هنا تظل المشكلة كما هي. ومن ثم فإن الإجابة المبدئية على السؤال «ما هو س»؟ هي أن نثبت س سواء أكان س يتزحلق على الجليد أو يقوم بنزهة ما أو خلافه.

ومن ثم فإنني أقترح أن يتم عملنا من خلال مشكلة أخلاقية أو مشكلتين، آخذين في الاعتبار النظريات التقليدية حولها، وسوف أبدأ المناقشة بأكثر المشكلات شيوعاً على الإطلاق.

الفصل الثاني

مذهب المنفعة العامة اللّذي

إن الكلمات الرئيسية في الأخلاق كما تعارف عليها الناس هي «خير» Good و«صواب» Right و«ينبغي» Ought. فما الذي يقوله النفعي اللذّي Pleasure Utilitarian عن هذه الكلمات؟ أما فيما يتعلق بالخير فإن النفعي اللّذي يميز بين ما هو خير باعتباره وسيلة مؤدية إلى غاية، وما هو خير بوصفه غاية في حد ذاته. على سبيل المثال البترول أو السكين كلاهما خير إذا كانا يفضيان إلى الأغراض التي وجدا من أجلها. ولكن هل هناك شيء خير لذاته؟ لا بد أن يكون هناك شيءٌ خيرٌ لذاته؛ وإلا فسوف لن يكون هناك سبب لاختيار أي وسيلة. خذ السكين على سبيل المثال. إن السكين تستخدم لقطع الغصين، ومن هذا الغصين وذاك تصنع المقشة، والمقشة تستخدم لإزالة الأوراق من حول النبات، وإذا ما أزيلت الأوراق من حول النبات أصبحت لدى النبات فرصة كبيرة للنمو، وإذا نّمى النبات أزهر، والزهور تعطينا عبقاً عطراً ـ ولكن هل نتوقف عند هذا الحد؟

إنه بالنسبة للنفعي (أو على وجه الخصوص النفعي اللذّي) يوجد شيء واحد هو خير في ذاته، وخير لذاته، ألا وهو اللذّة. كما يوجد بالنسبة له أيضاً شيء واحد شر في ذاته وهو الألم. وكل شيء آخر نطلق عليه خير، إنما هو خير لأنه يزيد من إحساسنا باللذة أو يقلل من شعورنا بالألم.

قد أقابل أحد الأصدقاء وهو يسير وأسأله ما الذي ينهض لعمله، وقد

أحصل على إجابات ثلاثة مختلفة. فقد يقول أولاً «إنني ذاهب إلى البنك لأحصل على بعض النقود»، أو قد يقول ثانياً «إنني أقوم بعمل بعض التمارين الرياضية للمحافظة على صحتي»، أو قد يقول ثالثاً «إنني أعشق المشي».

والجدير بالملاحظة أنه في حالة الإجابة الأولى يتطابق تحليل الوسيلة والغاية تقريباً. فالسير وسيلة للوصول إلى البنك، والوصول إلى البنك وسيلة للحصول على المال. فكل مرحلة تتبع سابقتها. لكن في حالة الإجابة الثانية يختلف الأمر، إذ إن السير ليس وسيلة للتمرين، وإنما السير نوع من التمرين، ذلك لأن الجسم الإنساني يشبه محرك السيارة تماماً. أما في حالة الإجابة الثالثة فإن السير يبدو لنا على أنه ليس وسيلة على الإطلاق.

يبدو لنا الآن أن الإجابات الثلاثة تقترح علينا غايات ثلاثة مختلفة هي: الحصول على المال، والحفاظ على الصحة، والسير في ذاته. لكن اللذّي يذهب في تحليله إلى ما هو أبعد من هذا (ويتضح هذا خصوصاً في حالة الإجابة الأولى) ويتساءل: لماذا تريد المال؟.. وتأتيه الإجابة: «لكي أشتري تليفزيون». ويتساءل ثانية: ولماذا تريد شراء تليفزيون؟ وتأتيه الإجابة: «لأنني أحصل على اللذّة من مشاهدة التليفزيون» ويتساءل كذلك: لماذا تريد الحفاظ على صحتك؟ وتكون الإجابة «لكي أتجنب المرض»، ثم يتساءل: ولماذا تريد تجنب المرض؟ وتأتي الإجابة «لأن المرض مؤلم». وهو يقول أخيراً: إنك تقول إنك تحب المشي، ومعنى هذا إنك تعني أن المشي يمنحك اللذّة. هكذا تأتي إجابات اللذّي في كل الحالات.

من الواضح إذن أن هذه النظرية، التي يذكرها أولئك الذين لم يسمعوا أبداً عن الفلسفة الأخلاقية، ساذجة معقولة.

إذن ماذا يقول النفعي عن مصطلحي «صواب» و«ينبغي» كمصطلحات تطبق على الأفعال الإنسانية؟ إنه في أي مناسبة خاصة فإن الفعل الصواب أي الفعل الذي ينبغي على المرء أن يفعله ـ هو ذلك الفعل الذي سوف يفضي إلى

أكبر قدر ممكن من اللذّة، وهو أيضاً الفعل الذي سوف يقلل الألم إلى أكبر قدر ممكن. وتلك أيضاً وجهة نظر معقولة وغالباً ما يذكرها العامة الذين لا يعرفون السفسطة الفلسفية. ما الذي نطلبه إذن من أي واحد لكي ننشر السعادة أو نقلل الألم؟

الواقع أن هذه النظريات شائعة أو عامة وطبيعية أيضاً، وهذا هو ما دفعنا إلى تبرير اختيارها هنا لنبدأ بها الحديث عن الأخلاق.

النقد الأول:

إن أول هجوم هو ما يمكن توجيهه إلى النظرة العامة لمفهوم «الخير». لقد كان الاقتراح فيما يتعلق بمفهوم الخير هو الآتي: مهما كان الفعل الذي يفعله الإنسان فإن هدفه الأول يتمثل في اللذّة أو محو الألم. ولكن كثيراً من الناس قد ينكرون هذا، ويدعون أن هناك غايات أخرى مرغوبة لذاتها بخلاف اللذّة. والأمثلة على ذلك كثيرة. الفقير مثلاً يبحث عن المال، والإنسان الظمآن يبحث عن الماء، والطفل حين يبكي يبحث عن ثدي أمه، والأب يبحث عن سلامة طفله، والعالم يبحث عن الحقيقة. وبطبيعة الحال فإنه من الممكن في كل حالة القول: إن لذّة الإنسان الخاصة تتحقق حين يتوصل إلى هدفه، كما أن الإنسان لن يقدم على تحقيق هدفه ما لم يكن يعرف جيداً إن هذا سوف يَسُرَهُ، ومع هذا فهو لا يحصى عدديّاً مقدار اللذّة التي سوف تعود عليه.

لقد كان القس «بطلر» Butler أول فيلسوف إنجليزي يؤكد هذا حيث يقول: «كل الشهوات الخاصة والعواطف تتجه إلى الأشياء الخارجية ذاتها، متميزة تماماً عن اللذّة الناشئة عنها. . وقد لا تكون هذه اللذّة ما لم يكن هناك سبق مناسب بين الموضوع والعاطفة». إن اللذّة تأتي عندما أحصل على ما أريد، كما أن اللذّة لن تأتي إذا لم أكن قد أردت الموضوع. فالمرء الذي يحصل على ما لا يريده لا يحصل على أي لذّة.

وعلى هذا فإن «بطلر» يريد أن يقول لنا أن اللذة هي دائماً نتاج لإنجاز

أهداف معينة بخلاف اللذّة ذاتها. كما أنه يذهب أيضاً إلى ما هو أبعد من هذا لأنه من الممكن أن نفعل شيئاً بطريقة مجردة من أجل اللذّة التي تصدر عنه، مثال ذلك أكل الحلوى، أو اختيار قائمة الطعام. ومع ذلك فإن بطلر على صواب بكل تأكيد بصورة عامة. إن أغلب الناس في كثير من الأوقات يسعون إلى تحقيق أشياء مختلفة ومعينة بالذات دون أدنى تفكير في اللذّة التي سوف تجلبها لهم هذه الأشياء إذا ما تحققت.

قد يبدو تحليل اللذّي النفعي معقولاً بسبب ما نلاحظه من الانتظار بين السرور الذي يصاحب إنجاز أي موضوع، وبصورة مشابهة أيضاً بين الألم الذي يصاحب ما لا يرضينا. ولكن بالرغم من أنه من السهولة بمكان أن نخلط بين النتيجة المرغوب فيها والغاية، إلا أنه ليس من الضروري أن نفعل ذلك.

النقد الثاني:

إن تحليل اللذّي النفعي لمصطلح الخير يتحول ليصبح تفسيراً لكـل الأفعال الإنسانية. ولكن كيف يمكنه إذن أن يفسر بصورة خاصة الأفعال الأخلاقية أو الأفعال الصائبة؟

يبدأ بنتام Bentham مؤلفه العظيم كما يلي: «وضعت الطبيعة الإنسان تحت رحمة وسيادة سيدين هما، الألم واللذّة. وبالإشارة إليهما فحسب علينا أن نحدد ما ينبغي أن نفعله وما سوف نفعله. فمن جانب أول نجد لدينا معيار الصواب والخطأ، ومن جانب آخر يرتبط بعرشهما سلسلة العلل والمعلولات، وهذان الجانبان مشدودان إلى عرش هذين السيدين». ولكن قد يبدو لنا أن كل إنسان يفعل دائماً ما ينبغي أن يفعله. إنه من الملاحظ أن هناك حلاً واحداً لهذه الصعوبة، وعلى أساس هذا الحل يأتي بقية حديث بنتام في مؤلفه. إن الفعل الذي يفعله الإنسان هو دائماً الفعل الذي يظنه في ذلك الوقت أنه سوف يجلب أعظم لذّة. والفعل الصواب، أي الفعل الذي ينبغي أن يفعله، هو ذلك الفعل الذي سوف يجلب له حقيقة أعظم لذّة. وبالطبع فإنه من الصحيح

استخدام «ينبغي»، و«صواب»، مثال ذلك: «كان ينبغي عليك ألا تأكل الجمبري. إنك قد نسيت أنه لا يناسب صحتك». ولكن هذا التحليل لا يماثل بحال من الأحوال الاستخدام الأخلاقي لمعنى «صواب» و«ينبغي» المستخدم في النظرية الأخلاقية، ومن هذا التحليل تنتج نتيجة خطيرة وهي: إنه وفقاً لهذه النظرية سوف لن يستطيع أي فرد أن يفعل ما هو خطأ، أو حتى يعرف أو يعتقد ما هو خطأ. وهذا سوف يعني معرفياً أن نرفض لذّة المرء الكبرى التي ستصبح مستحيلة سيكولوجيا (وفقاً للنظرية التي نفحصها).

النقد الثالث:

هذا الحديث يواجهنا بسؤال هام وهو: لذّة مَنْ؟ وما الذي يجعل أي فعل صواباً؟ هل هذا يفضي إلى أكبر قدر من اللذّة بالنسبة لي، أم أنه يفضي إلى أكبر قدر من اللذّة بالنسبة لأولئك الذين يتأثرون بالفعل الصواب؟ في الإجابة على هذا السؤال اضطرب بنتام ومل ومع هذا فقد قدما الإجابتين.

يبدو الضعف بوضوح في تعريف «بنتام» للمنفعة حيث يقول: «إن مبدأ المنفعة يرتئي أن أي فعل يكون صواباً بالاتجاه الذي يظهر لديه لزيادة أو تقليل سعادة المجموع الذي يرتبط بهذا التساؤل.. فإذا كان هذا المجموع هو المجتمع المحلي فإن السعادة حينئذ تكون سعادة المجتمع المحلي، أما إذا كان هذا المجموع هو الفرد الجزئي، فإن السعادة المقصودة في هذه الحالة هي سعادة الفرد». ولكن بنتام لا يقرر أيهما يختار؛ ومع هذا يبدو أن السعادة العامة هي الأساس الممكن لنظريته الأخلاقية، وهذا هو ما يمكن التركيز عليه كحل بديل للمخالفية أو التناقض الذي تنطوي عليه نظرية بنتام والقائل إن اللذّة والألم لا يحددان لنا ما يجب علينا أن نفعله فحسب؛ وإنما يحددان أيضاً ما سوف نفعله. إن لذّتي الخاصة وألمي الخاص يحددان لي ما سوف أفعله؛ ولكن السعادة القصوى لأكبر عدد من الناس تحدد ما ينبغي لي أن أفعله.

لا شك أن كلا من هاتين القضيتين معقولاً؛ ولكنهما لسوء الحظ ليستا

متسقتين الواحدة مع الأخرى. إن مذهب المنفعة يرجع الجاذبية المتكررة لهاتين القضيتين للاعتقاد بأنه من الممكن أن نتخلص من هذا التباعد خطوة خطوة. ولكن بالضرورة إذا سعيت أنا وراء لذّتي الخاصة فحسب، فإنه من المستحيل بالنسبة لي أن أسعى لتحقيق السعادة العامة General Happiness، وعلى هذا يصبح مستحيلاً بالنسبة لي أن أفعل ما ينبغي أن أفعله.

إن الحل الذي اقترحه «جون ستيوارت مل» و«بنتام» للتغلب على هذه الصعوبة هو استخدام الجزاءات Sanctions (أي الثواب والعقاب). ولكن ألا يعتبر نوعاً من الأنانية أن يقلق الإنسان على مشاعر الآخرين؟

إن بنتام يقدم إجابة على هذا التساؤل قائلاً: «إذا لم تقلق فإنك سوف تسقط في قبضة القانون، وبطبيعة الحال فأنت لن ترتضي ذلك» (وهذا هو الجزاء السياسي)، أو «إذا لم تقلق فإنك سوف تكون محلاً لازدراء الناس، وأنت لن تحب هذا» (وهذا هو الجزاء العام)، أو «سوف يعاقبك الله» (وهذا هو الجزاء الديني). ويضيف «جون ستيوارت مل» إلى هذه الجزاءات قوله: «إنك لن تضرب أطفالك، لأن لك شعوراً أبوياً، وإنك سوف تكون غير سعيد إذا ما داخلك الشعور بأنهم يقاسون، أو قد تكون لديك اتجاهات تعاطفية لأن تسعد بسعادة الآخرين» (الجزاءات الداخلية). إلا أنه توجد أمامنا صعوبتان فيما يتعلق بمثل تلك الجزاءات.

الصعوبة الأولى: إن هذه الجزاءات ليست مؤكدة. «إن الجريمة لا تُدْفَع، وإنما يدفع المجرم الذي سيقبض عليه فحسب».

الصعوبة الثانية: إن الجزاءات ترد الأخلاقية إلى الأنانية المستنيرة وهذه ليست أخلاقاً على الإطلاق.

النقد الرابع:

إن هذا النقد ينطبق على ما إذا كان المرء يتبنى اللذة الذاتية أو السعادة العاملة كمعيار شخصي. إن صيحة «بنتام» و«مل» (كما هو الحال بالنسبة لكل

النفعيين الآخرين) تتمثل في أن نظريتها تزودنا بمعيار موضوعي واحد للصواب والخطأ. إن بنتام يستعمل الكلمة «يحصي»، والنقد الذي نريد أن نتجه إليه الآن ملائم للتطبيق على فكرة حساب اللذة Calculs of pleasure. إن معظم الناس سوف يتفقون على أن اللذّة (أو الألم) قد تختلف من حيث الكمية. فعلى سبيل المثال نجد أن الشراب يعطي أكبر قدر من اللذّة حينما يكون المرء ظمآناً، كما أن بعض أنواع المشروبات تعطي لذّة أكبر من أنواع أخرى ولكن بالنسبة لحساب اللذّات، فإن هذا لا يكفي. كم هو مقدار اللذّة؟ مرتان؟ أو ثلاثون في المائة؟ هذا أمر سيء بدرجة كافية؛ ولكن مع هذا يتبقى لدينا صعوبات أخرى لا زالت قائمة. فعلى سبيل المثال، يقول بنتام، إنه توجد عوامل مختلفة لا بد وأن نضعها في اعتبارنا في حالة تقرير اللذّات، وهذه العوامل هي: الشدة Intensity، والديمومة Duration، وإمكانية إنتاج لذات أبعد Fecundity، والنقاوة Purity (أي التحرر من الألم). والآن كيف يمكن أن نقيس واحدة من تلك في مقابل الأخريات؟ وما هي الفترة التي تمكثها اللذّة المعتدلة وتبقى خلالها إذا كان عليها أن توازن الهدف وتحقق اللذّة؟ إنه من الواضح تماماً أن مثل تلك التساؤلات لا يمكن الإجابة عليها.

وأخيراً توجد هناك صعوبة أخرى من نفس النوع. «إن الإنسان واقع تحت رحمة سيدين هما اللذّة والألم» ولكن كيف يمكن مقارنتها ببعضهما؟ لا بد وأن يكون هناك شيء ما آخر مشترك ويقع بينهما ويمكن تطبيقه كمعيار. إنه يبدو واضحاً أن النفعيين يفكرون في مقياس اللذة ـ الألم Pleasure - Pain scale كما لو كان مقياساً قائماً بذاته، فهو بالنسبة للذّة بالإيجاب، وبالنسبة للألم بالسلب، تماماً كمقياس درجة الحرارة. ولكن من الواضح تماماً أن هذا خطأ. ففي حالة مقياس درجة الحرارة ـ إذا سمحنا لأنفسنا أن نتحدث عن القياس ـ فإن ما نسميه حرارة وبرودة هي درجات للحرارة ولوضع مقياس الصفر وهذا فيه شيء من التعسف (الاختلاف واضح في حالة الدرجات المئوية والدرجات الفهرنهيتية) بينما الصفر الحقيقي هو الغياب الحقيقي لكل الحرارة عند الحد الأدنى من المقياس. لكن الصفر في حالة اللذّة ـ الألم هو التحرر أو التجرد التام

منها. ومن ثم فإننا نجد الحساب هنا مستحيلاً.

النقد الخامس:

إن المشكلة الأخيرة بالنسبة للنفعي هو استخدامنا للمصطلحات «الخير» و«الشر» في وصف دوافعنا ونوايانا. ونحن قد نتفق مع النفعي في أن الإنسان يفعل الشيء الصواب في ترك النقود في حقيبته لتساعده في الفحص الطبي، ولتسهم في تقليل العناء الإنساني. ولكن إذا فعل هذا بدافع وبقصد أن أولاده لا يجب أن يرثوا ماله، فإنه قد نقول إن دافعه ومقصده شر. إن الخط المنطقي الواضح بالنسبة للنفعي قد اختطه بنتام وخلاصته: إننا نطلق على الدوافع أنها شر حينما تفضي إلى نتائج شريرة في معظم الحالات، والأمر ليس كذلك في هذه الحالة؛ كما أننا نطلق على النية إنها شر لأن النتيجة المنتظرة منها هي الشر. ولكن يبدو لنا بوضوح أن هذه الإجابات ليست مقنعة.

الفصل الثالث

مذهب المنفعة المثالية

يواجه مذهب المنفعة اللذّية صعوبات جمة من بينها:

١ ـ للبشر غايات أخرى غير اللذّة.
٢ ـ هل يتبع البشر الخير الخاص أم الخير العام؟
٣ ـ ما القيمة الحقيقية التي يمكن نسبتها للدوافع والنوايا؟

هذه الأسئلة الثلاثة يجيب عليها مذهب معين من مذاهب المنفعة وهو ما سوف نفحصه الآن، وهذا المذهب يسمى بمذهب المنفعة المثالية الذي ينادي به جورج إدوار مور G. E. Moore.

أولاً: غايات أخرى بخلاف اللذّة:

يعتقد «مور» أن الاستمتاع الجمالي والعاطفة الشخصية خيران في حد ذاتهما، وهذا شيء واضح بالنسبة له، لأن أياً منهما، في المقام الأول، بدون خير مصاحب له، أو ناتج عنه، شيء يستحق أن نحصل عليه. وفي المقام الثاني فإن إضافة أي منهما لأي حالة من حالات الأشياء يزيد من شأن حالة الأشياء بدرجة كبيرة. ويشير «مور» فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة إلى أن كلمة إضافة قد تكون مضللة، فعلى سبيل المثال اللذّة بذاتها ليست ذات قيمة كبرى، ولكن اللذّة المرتبطة بالتجربة الجمالية تزيد من القيمة الكلية لحالة الأشياء. ومن ثم فإن المعرفة في ذاتها ليست ذات قيمة تذكر؛ ولكن المعرفة

المرتبطة بالعاطفة الشخصية (أي الفهم الإنساني) تزيد من القيمة الكلية.

هذا هو مبدأ الوحدات العضوية Principle of Organic Unities عند «مور» الذي يقرر أن قيمة الكل تعتمد على العلاقة بين الأجزاء، والقيمة الكلية تختلف عن قيمة كل جزء على حدة إذا قومنا كل جزء بمفرده ثم جمعنا كل هذه التقويمات.

ثانياً: الخير الخاص والخير العام:

إن «مور» واضح في آرائه كل الوضوح خاصة فيما يتعلق بالنتائج الخيّرة Good Results التي تجعل الأفعال صحيحة، فهذه النتائج لا بد أن تشمل النتائج التي تعود على الناس بصورة عامة، وليست على المرء فحسب. ويُصر «مور» بإلحاح على أن كل ما يهم هو الكم الكلي للخير.

ولكن قد يكون المبدأ النفعي الذي ينص على «الخير الأعظم لأكبر عدد من الناس» مناقض لذاته. على سبيل المثال، من الجائز أن ننتج خيراً أكبر في الحجم بحصره في أصغر عدد من الناس. وأحياناً يتحدث النفعيون عن السعادة العامة أو خير الجماعة. ولكن من هم الذين يندرجون تحت المصطلح «عامة» أو «جماعة»؟

من الواضح أن الإجابة المنطقية الوحيدة على هذا السؤال هي أن نرفض أي تحديد أو حصر (لأمة أو مجتمع معين)، وألا نقول أيضاً «كل البشر» طالما أن بعض البشر لن يتأثروا على الإطلاق. الصيغة الدقيقة إذن أن نقول: «الخير الكلي الأعظم لكل أولئك الذين سوف يتأثرون بالفعل الذي نتحدث عنه».

ثالثاً: قيمة الدوافع والنوايا

يشير «مور» إلى أنه يمكننا أن نحكم على فعل ما بأنه صواب أو خطأ دون أي إشارة إلى الدوافع والنوايا. ولكن بالإضافة إلى الحكم على فعل ما

أنه صواب أو خطأ قد نصل إلى حكم مختلف على المرء فنقول: إنه من الناحية الأخلاقية يستحق الثناء أو اللوم. وبصدد هذا الحكم الثاني تبدو أهمية الدوافع والنوايا. والواقع أن مور على حق في لفت النظر إلى هذه الطبيعة المزدوجة للحكم الأخلاقي، ذلك الإزدواج الذي كثيراً ما يُؤكَّد وكثيراً ما يُغفل أيضاً. خذ على سبيل المثال ما يلي: «لقد فعل الجراح ما هو خطأ لكننا لا نستطيع أن نلومه لأنه لم يكن يعرف أن المريض لديه هذا النوع من الحساسية». بسبب هذا الخلط يمكننا أن ننظر إلى الأحكام على القرارات السياسية الهامة مثل اتفاقية ميونخ، إذ من الممكن أن نعتبر أنه كان من الصواب أن تعقد هذه الاتفاقية، لأننا إذا كنا حاربنا في عام ١٩٣٨ فإننا قطعاً كنا سوف نحارب بدون دول الكمنولث وبدون طائرتي الهاريكنز والاسباتيفاير اللتين حققتا النصر في «معركة بريطانيا»، ولكن تشمبرلن لا يستحق الثناء لذلك، فلم تكن تلك دوافعه ونواياه. والعكس صحيح، لأنه يمكننا القول إن هذه الاتفاقية كانت قراراً خاطئاً لأننا إذا كنا حاربنا في عام ١٩٣٨ كنا حظينا على مساعدة روسيا والجيش التشيكوسلوفاكي القوي، ومن ثم يمكننا القول إن تشمبرلن يستحق الثناء لأن دوافعه كانت تمثل رغبة شديدة في السلام.

من الواضح الآن أن هذه التطورات التي جلبها «مور» تمثل تقدماً رائعاً بالنسبة لمذهب المنفعة اللذّية، فقد أوضحته كما أنها حولته أيضاً إلى نظرية أخلاقية بالإمكان الدفاع عنها.

نقد نظرية مور:

لاحظ «مور» أن النظرية الأخلاقية الرئيسية البديلة لنظريته هي النظرية التي تؤكد أن الأفعال تكون صواباً حين تمثل قواعد أخلاقية معينة (مثل الوصايا العشر). وفي مقابل وجهة النظرة هذه ذهب «مور» معارضاً هذا الرأي بقوله: إن كل قاعدة أخلاقية لها استثناءاتها، وهذه الاستثناءات تظهر بدقة في الحالة التي يؤدي فيها إتباع القاعدة إلى ضرر وتدمير للخير. ولقد

اعتقد مور أن القواعد الأخلاقية تنتهج وتتبع لأن ممارستها عادة ما تعود بنتائج خيّرة، وهكذا يمكن للمرء أن يدخر وقته بألا يفكر في نتائج كل فعل.

لكن مور لم يلاحظ أن هناك أنواعاً أخرى من الاستثناءات للقواعد الأخلاقية، وهي التي تنشأ من الصراع بين قاعدة أخلاقية وأخرى. فقد يُقال لي شيئاً سراً، ثم أسأل سؤالاً لا أستطيع أن أجيب عليه صراحة إلا إذا أفضيت بهذا السر. إن تبني هذه الاستثناءات يعزز موقفنا في مواجهة القواعد المطلقة والملزمة.

والواقع إن أي قاعدتين من الممكن أن تتعارضان، ومن ثم فإنه من الممكن التمسك بنظرية القواعد المطلقة فقط إذا كان هناك قاعدة واحدة مطلقة. وبعض أنصار النزعة للسلام يقتربون كثيراً من هذا الرأي، فقاعدتهم المطلقة تمنع قتل النفس الإنسانية (أو استعمال العنف)، وأي قاعدة أخرى أو إلزام أخلاقي يتعارض مع ذلك الموقف يجد معارضة شديدة. ومن ثم فإن حجج «مور» ضد نظرية القواعد المطلقة فعالة.

ولكن هناك فرعاً من فروع نظرية القواعد يتجنب تلك الصعوبات، وهذا هو ما يؤيده ويدافع عنه «سير ديفيد روس» Sir David Ross. إن نظرية القواعد المطلقة تؤيد الرأي القائل: إنه لا بد من الحفاظ على القواعد مهما كانت النتائج. ولكن «بريتشارد» و«روس» اتفقا على أنه إذا كانت نتائج الحفاظ على قاعدة ما تعتبر شراً بدرجة كافية، أو إذا كانت النتائج الناجمة عن الخروج على القاعدة خيّرة بدرجة كافية، فلا بد من الخروج على القاعدة وكسرها. كما أكد «بريتشارد» و«روس» أن قاعدة ما تكون ملزمة فقط ما لم تكن هناك قاعدة أخرى متضمنة فيها، وإنه إذا تعارضت قاعدتان فإن القاعدة الأكثر اتفاقاً يجب أن تسود. وقد لاحظنا أيضاً أن الإشارة للنتائج مُكَافِئَةٌ تماماً لإضافة قواعد تتطلب إنتاج نتائج خيّرة وتقليل نتائج الشر.

وهكذا فإن «بريتشارد» و«روس» لم يكونا ضد النفعيين؛ لأن هناك

عنصراً نفعياً في منهجهما الأخلاقي، فقد واجها معاً مشكلتين هما: الأولى؛ كيف تُبرر القواعد الأخلاقية ذاتها؟ والثانية؛ كيف يمكن أن يؤخذ القرار في حالة تعارض قاعدتين؟ ولقد أجابا على السؤال الأول بقولهما إنه ليس هناك ثمة ضرورة للتبرير، فمن الأمور الواضحة بذاتها أنه يجب المحافظة على الوعود التي تقطع وأن نقول الحقيقة، وهذا أمر واضح بذاته مثل الصدق الحسابي تماماً. إن هذه الإجابة وغيرها من الإجابات الأخرى هي مما يتناوله الفصل الرابع من هذا الكتاب.

أما فيما يتعلق بالإجابة على السؤال الثاني فقد ذهب «روس» إلى أن التعارض بين القواعد مسألة يسويها الفرد بما يمـليه عليه حكمه وتقديره لنسبة تشدد الواجبات المفروضة عليه، فليس هناك مبدأ معين لمثل هذه القرارات، لأنه إذا كان هناك مثل ذلك المبدأ فسوف يكون ذلك المبدأ هو الواجب المطلق، الذي يظُن النفعيون أنه مبدأهم.

وتعتمد القضية الرئيسية ضد المذهب النفعي على بيان أن الحفاظ على الوعد وقول الصدق، وهذان أمران صائبان، ليس لنتائجهما، وليس للخير الذي يعود منهما. وهنا يلجأ النقاد إلى التجربة الأخلاقية للإنسان العادي. خذ على سبيل المثال ما يلي: إذا كنت مديناً لخياطي بعشرة جنيهات وأنا أملك العشرة جنيهات فعلاً، فلن يجدي قولي: كيف أحقق أكبر قدر من الخير بهذا القدر من المال؟ أو أن اعتبر أنه سوف يجلب لي خيراً أكثر إذا ما أعطيته لصديق لي ليتغلب على الفقر الذي يتعرض له بدلاً من أن أعطيه لدائني. إذا لم يكن هناك أحداً يرى ذلك فلا سبيل لنا لأن نبرهن له عليه. ويمكنني أن أوضح هذا الموقف أكثر بأن أقول: «لكنه حقاً مال خياطك، والإحسان ليس فضيلة حينما تعطي نقود الناس التي عليك للآخرين». إلا أن «روبن هود» والحكومات الاشتراكية لا يعتقدون ذلك. فمن الـواضح أن «بريتشارد» و«روس» ـ إلى هذا الحد ـ قد عبرا عن المقاييس الأخلاقية العادية أفضل مما عبر عنها النفعيون. فالتفسير النفعي العادي لأمثلة من نوع مثال

الدين يلجأ إلى النتائج غير المباشرة لنقض الوعود وعدم دفع الدُيون، وتلك الأفعال لا تُحَرِم الناس من الخير فحسب؛ وإنما تحرمهم أيضاً من الخير المرتقب، وتسبب لهم إحباطاً وخيبة أمل إلى جانب الخسارة.

للإجابة على كل هذا، يمكن لنا الاستشهاد بأمثلة متعددة لا يظهر فيها خيبة الأمل، خذ على سبيل المثال ما يلي: وَعَدْتُ الشخص (أ) بأن أفعل شيئاً للشخص (ب) الذي لا يعلم بوعدي، والشخص (ب) لا يصاب بالإحباط وخيبة الأمل إن أخلفت وعدي لكن الشخص (أ) يعلم بوعدي، وعدم وفائي بالوعد الذي قطعته على نفسي سوف يهز ثقته في الوعود. وهكذا فإن عدم سداد الدين يحرم الدائن من حقه وهذا الأمر - في نفس الوقت - يضعف نظامُ الدَينْ (السلف).

وللإجابة على هذه الحالة فإن «روس» يبتكر مثلًا لا يعلم فيه أحد أنْ حدث إخلال بالوعد، يقول «روس» في مثاله ما يلي: لو أننا افترضنا أن رجلان يفارقان الحياة سوياً وبمفردهما، فهل نظن أن واجب أحدهما بتنفيذ وعد قطعه على نفسه للآخر يسقط، لأنه ليس لأي من الفعلين أثر على الثقة العامة؟.

إن رد فعل كثير من القراء على هذا المثال يتمثل في أنه لا يمكن الاستشهاد بتلك الأخلاقية المختصة بجزيرة مهجورة للرهبان. على سبيل المثال يقول الأستاذ «نويل سميث» Nowell - Smith «أعترف أنني لا أستطيع الآن أن أقرر ماذا أقول لو ظهر موقف خاص بجزيرة مهجورة، فاللغة الأخلاقية تستعمل ومن ورائها خلفية معينة حيث يكون دائماً للإخلال بالوعد والحنث بالثقة نتائج - سواء مباشرة أو غير مباشرة، كما يقترح النفعيون - ضارة أكثر مما هي نافعة، وإذا أزيحت هذه الخلفية فإن لغتي الأخلاقية العادية تنهار».

وأعترف بأنني أول ما قرأت «روس» كان رد فعلي مشابهاً لذلك، ولا بد أن هناك نقاداً شعروا بارتياب مشابه. ذلك لأن «روس» في كتابه الأخير

المسمى «أسس علم الأخلاق» يقدم أمثلة من واقع الحياة ليبرهن على نفس الفكرة ويوضحها. كما وقد ركزت على خبرتي الخاصة، وفي خلال بضع سنوات صادفني عدداً من تلك الأمثلة. إن النقطة الأساسية في كل هذه الظروف تتمثل في أن أحداً لم يعرف بأن القاعدة قد كُسِرت وتم الخَروج عليها، ولذلك ليس هناك أي أثر على الثقة العامة. وقد استشهدت بهذه الأمثلة في مواضع أخرى، لذلك فإن مثالاً واحداً يكفي هنا. قال تلميذ سابق لي: إنه يعمل سكرتيراً لرجل غني جداً، وذات يوم سأل مخدومه ماذا يفعل بخطابات الاستخدام، فقال له الآخر: ضع هذه الخطابات في سلة المهملات فليس لدينا وقت لمراجعتها. لقد كان من عادة المخدوم أن يحشر أوراق البنكنوت في جيب أي سترة يرتديها، وكان سكرتيره دائماً ما يخرج حزماً من البنكنوت من البدلة التي كانت ترسل للتنظيف، وكان يقوم بإعطائها لمخدومه الذي كان يضعها في جيبه دون أن يعدها. وذات صباح نظر صاحبي ـ الذي لم يكن لديه عملاً يؤديه ـ وتصفح خطابات الاستخدام قبل أن يلقي بها في سلة المهملات. وكان أحدهم قد أرسل في خطابه يطلب عشرة جنيهات لحاجته الماسة إليها. وكان صاحبي قد أخرج تواً ربطة أوراق بنكنوت مجموعها خمسة وسبعون جنيها من جيب أحد بنطلونات التنس، فسألته وقلت: هل أرسلت العشرة جنيهات؟ فأجاب: لا. فقلت: لِمَ؟ فأجاب: لم تكن تلك نقودي. من الواضح إذن أن هذا سبب غير نفعي. لقد كان السكرتير متأكداً من أن أحداً لن يعرف بأنه خالف تعليمات مخدومه. وهكذا فلم تكن الثقة العامة لينالها أي ضرر.

إن هناك مزلقاً آخر للنفعيين، وذلك هو ما اعترف به «روس» في كتابه الثاني المسمى (أسس علم الأخلاق). فهناك شخص واحد يعلم أنه قد نكث بالعهد وذلك الشخص هو ذاته الشخص الذي نكث العهد. ماذا إذن عن أثر النكث بالعهد عليه وعلى شخصيته؟ بلا شك هناك أثران يمكن زعمهما وهما: الأول، هو ذلك الذي من الممكن أن يجعله رجلاً أسوأ من الناحية الأخلاقية. فإذا كانت الفضيلة هي الهدف من القيمة الداخلية، إذن فنكث

العهد خطأ لأنه يقضي على تلك القيمة. وأما الأثر الثاني، إنه من الممكن أن يجعله أكثر ميلاً إلى نكث عهود ووعود أخرى في المستقبل، ومع أن هذا العهد المنكوث به لم تكن له نتائج سيئة مباشرة؛ إلا أنه من الممكن أن يكون للآخرين هذه النتائج.

لكن هاتين الحجتين قد فشلتا، فشخصية المرء تتلف حين يفعل المرء ما يعتقد أنه خطأ، ولذلك يجب على النفعيين أن يبحثوا عن أسباب أخرى لكي يعتقدوا أنه من الخطأ أن ينكث المرء عهداً. وعلى هذا النحو تصبح الحجة الأولى دائرية. أما الحجة الثانية فهي ليست أفضل من سابقتها، فالنكث بالوعد من أجل فعل الخير سوف يضعف بالطبع من عادة المرء أن يحفظ وعوده. ومع ذلك ليس هناك أحد سوى الكانطي المتعصب الذي يعتقد أن كل الوعود يجب أن تنفذ مهما كان الأمر، ومن ثم فإنه إذا كان المرء عند كل وعوده فإنه ليس بنفعي. وبالمقارنة يمكننا أن نأخذ على سبيل المثال ما يحدث بالنسبة للاعبي الورق (خاصة لعبة البريدج) فالقاعدة في هذه اللعبة تقوم على أن «ثالث لاعب يُنزل أوراقاً عالية». وهكذا فإنني إذا كنت على ورقة الملك البستوني، وقد نَزَل أول لاعـبين أوراقاً بستونية منخفضة إذن فلا بد وأن أنزل الملك الذي معي (وسبب ذلك أنه إذا كان مكان الآس «الواحد» غير معلوم فإنه من المؤكد أنه ليس مع اللاعب الرابع). ولكن إذا أنزل اللاعب الأول البستوني الثاني ونزل اللاعب الثاني الآس «الواحد» فماذا أفعل؟ ماذا تقول إذن عن مُعلِم البريدج إذا قال: «لا بد أن تلعب بالملك لأن القاعدة السائدة قاعدة جيدة - اللاعب الثالث يلعب أوراقاً عالية - وإذا لم تنزل الملك فإنك سوف تضعف من عادتك على أن تلعب أوراقاً عالية، وأنت اللاعب الثالث، كما أنك سوف تفقد حيلك في أحوال أخرى». بكل تأكيد فإن القاعدة بصورة عامة هي مرشد جيد، ولكنها حين تصبح تطبيقية تصبح غير مجدية، ومن ثم لا بد أن تُهمل. إنه لأمر سيء أن أمارس عادة صارمة بأن ألعب أوراقاً عالية كلاعب ثالث. فإذا كانت تلك عادة، فلا بد أن تكون عادة مرنة بحيث تسمح بأن تُكسر في أحوال ملائمة. هكذا الأمر بالنسبة للنفعي، فالقواعد

الأخلاقية ترشد بصورة عامة إلى نتائج خَيِّرة - وهذه القواعد يمكن خرقها حين يتضمن ذلك نتائج أفضل، وهذا هو السؤال المطروح تماماً.

علينا إذن أن نستنتج مع «روس» أن النفعي لا يستطيع أن يفسر اعتقادنا بأنه دائماً ما يكون صواباً بأن ندفع ديناً، أو نلبي وعداً، في الوقت الذي نستطيع فيه أن نجلب خَيْراً أكبر إذا استعملت المال لغرض آخر، أو إذا نكثنا بالوعد.

ويلخص «روس» هجومه على المذهب النفعي بقوله: «إن هذا المذهب يفشل في أن يبرز القيمة الحقيقية للصفة الذاتية المتعلقة بالواجب. إذا كان جلب أكبر قدر من الخير هو الالتزام الوحيد، فالسؤال على من يعود هذا الخير- هل هو سيعود عليَّ وحدي، أم سيعود على من أقل مني، أو لمن وعدته بأن أحقق له هذا الخير، أو سيعود على رجل عادي ليس لي صلة خاصة به - ليس له أهمية لي حين أقوم بأداء الواجب لإحْدَاث هذا الخير. هذا ونحن جميعاً على ثقة أن لذلك أهمية كبرى».

ومع ذلك فإن الإشارة «للصفة الذاتية الخاصة» للواجب، وكذلك الإشارة إلى «العلاقات الخاصة» تبدو لي على أية حال وكأنها تخفي حقيقة تقول إن الاعتراضات على الموقف النفعي ليست من نفس النوع، كما أن هاتين الإشارتين تتضمنان رفض نتيجتين لازمتين ومختلفتين للموقف النفعي. ولما كان الناس العاديون يخلطون أحياناً بين هذين الاعتراضين، فإنه لزاماً عليَّ أن أميز بينهما. إنه من واجبي أحياناً أن أفعل شيئاً لشخص ما بسبب ما يسمى «علاقة شخصية خاصة» - على سبيل المثال والديَّ أو زملائي أو تلامذتي. وهذا يتعارض مع النتيجة الحتمية للمبدأ النفعي القائم على شرط أن ينتج الخير، وإذن فلا يهم على من يعود هذا النفع - أو كما قال «بنتام» إن الكل يحسب من أجل فرد واحد، ولا أحد يحسب لأكثر من فرد واحد. ولكنه أيضاً من واجبي أحياناً أن أفعل شيئاً لشخص ما، بسبب شيء حدث في الماضي، وليكن على سبيل المثال وفائه بالديون أو تنفيذه للوعود.

إن النتيجة النفعية التي تتعارض بشدة مع هذه الأمثلة هي أن الماضي لا يمكن أن يؤثر أبداً على صواب عمل ما في الحاضر. إن المستقبل فحسب هو الذي يهم، لأن الأفعال تكون صواباً وفق نتائجها. وبطبيعة الحال فإن تلك الواجبات تشمل أناساً آخرين (مثل الدائن والموعود)، ولكن يبدو لي أن النقطة الأساسية بالنسبة لهم تفقد إذا ما وصفتهم على أن ما بينهم «علاقات شخصية خاصة».

ويكفي هنا أن نستشهد بمثالين لكي نرى كيف أن الناس العاديين يخدعون أحياناً. نسمع أحياناً أن واجب المرء نحو والديه يستند إلى ما فعله الوالدان من أجله. هنا كثيراً ما نلاحظ الخلط بين الرابطة الشخصية وبين الدين. ولكنه من الواضح أن هذا ليس كل الحقيقة، فلا شك أنني مدين لوالدي بواجب مزدوج باعتبارهما أبوين وباعتبارهما أحسنا معاملتي، ولأنهما فعلا الكثير من أجلي. ولكن إذا كان كل ما في الأمر هو الاعتراف بالجميل والشكر، فماذا إذن عن واجب الأبوين تجاه أولادهما؟ إن الواجب في هذه الحالة يستند إلى ما هو متوقع في المستقبل. وبنفس الصورة إذا سئلت لماذا أُكِنُّ إعزازاً خاصاً لزوجتي، فإن الرد سيكون بسبب عهود ومواثيق الزواج التي قطعتها على نفسي. وهنا أيضاً يختلط الأمر بين الواجب نحو إنسان بسبب علاقة شخصية خاصة وبين الواجب المستند إلى الماضي (مثل تلبية الوعود). ومن الواضح إذن أن الإجابة ليست مقنعة لأنه إذا كانت عهود ومواثيق الزواج هي السبب، إذن فالأزواج الذين تم زواجهم بدون عهود أو مواثيق ليس عليهم واجبات نحو زوجاتهم. لا شك أنه يقع على عاتقي واجبُ مزدوج (طالما أعطيت وعداً) الأول واجب نحو زوجتي، والثاني واجب تجاه كلمتي التي قطعتها عهداً عليَّ.

الفصل الرابع

القواعد الأخلاقية

١ ـ الوضوح الذاتي

تبيَّن لنا كيف استند نقد «روس» Ross، و«بريتشارد» Prichard للنفعية المثالية على قبول قواعد أخلاقية معينة، وكيف تجنبت نظريتها الصعوبات التي يواجهها الالتزام الكانطي للقواعد المطلقة. ومن الطبيعي أن نسأل كيف يمكن تبرير مثل تلك القواعد الأخلاقية. لقد كان رأي «روس» و«بريتشارد» في تلك المسألة أن هذه القواعد تحمل في حد ذاتها صحتها الذاتية. وفي بعض الحالات يتحقق الوضوح الذاتي عن طريق الكلمات المستخدمة مثل «الديون لا بد أن تدفع»، فمثل هذه الكلمات تثير التساؤل عن معنى كلمة «دَيْن». فإذا كانت االكلمة تعني «النقود المستحقة» إذن فلا بد أن يُدفع المال. وفي الترجمة الانجليزية المعتمدة للإنجيل (عام ١٦١١) تشتمل الوصايا العشر على المثال التالي: «إنك لن تقتل». هنا نلاحظ أنه لا يوجد شيء في كلمة «تقتل» يجعلها واضحة بذاتها وكأنها تحصيل حاصل، مثل «النقود المستحقة لا بد أن تدفع». وبطبيعة الحال فإن هناك مشكلات لأن التوارة مملوءة بأمثلة قتل لا يوافق عليها الله. ولذلك فالوصية ذاتها في الترجمة المصححة والتي صدرت عام ١٨٨٥ تقول: «إنك لن تقتل عمداً أو «إنك لن تقتل بدون حق». ولكن ما معنى القتل عمداً؟ أليس هذا معناه القتل الذي يستوجب التعنيف والذي لا ينبغي أن يرتكب؟ من الممكن الإجابة بأن تقول القتل بدون حق أو القتل بدون قصد، هو ذلك الذي لا ينفذ بترخيص

شرعي أو قانوني، والذي لا يكون من أجل واجب عسكري. . . إلخ. ولكن الشيء المؤكد يتمثل في أنه إلى جانب كل ذلك فكلمة «القتل» ذات رنين أخلاقي ذميم؛ ولذلك فإن الوصية الموجودة في الترجمة المصححة تحصيل حاصل.

ومع ذلك فإنه من الواضح أن بعض القواعد ليست تحصيلات حاصل مثل «قل الحقيقة» أو «بَجّل والديك». وما زالت مشكلة إثبات صحة هذه القواعد قائمة. ولكن المشكلة التي يواجهها «روس» تتمثل في أن معظم الناس لا يعترفون بالقواعد التي يعترف هو بها. ولكن «روس» يجيب على ذلك قائلاً: إن مثل هؤلاء الناس لم يصلوا إلى درجة كافية من النضج بحيث يمكنهم اتخاذ موقفه. فعلى سبيل المثال «حاصل ضرب ثلاثة في ثلاثة يساوي تسعة» هذه القضية واضحة بذاتها، ومع هذا فإن صحتها ليست واضحة لبربري لا يستطيع أن يَعُدَّ أكثر من الرقم خمسة. ومع أن هذه الإجابة تفسر لماذا لا يرى بعض الناس صدق القضايا الأخلاقية الواضحة بذاتها عند «روس»؛ إلا أنها لا تُفسّر لماذا توجد قواعد لدى آخرين لا يوافق عليها «روس». فالاختلافات حول القواعد الأخلاقية بين شعب معين وآخر وبين إنسان وآخر تبدو وكأنها تستبعد وجود نظرية الوضوح الذاتي.

ويرد «روس» على الكلام السابق في كتابه الأخير بالتمييز بين القواعد الأساسية Baxic Rules والقواعد المشتقة Derivative Rules أو التابعة التي تنتج من جراء تطبيق قاعدة أساسية في ظروف خاصة. ويعتقد روس أن الاختلافات الظاهرة تستند إلى الاتفاق على القواعد الأساسية. والاختلاف ينشأ بسبب الظروف الخاصة التي تطبق فيها القاعدة الأساسية، أو بسبب المعتقدات المختلفة الخاصة بالحقائق التي يسلم بها الناس الذين يعنيهم الأمر. ومن ثم فإن واجب مواطن بريطاني مثلاً أن يساعد البوليس في القبض على قاتل ما، وواجب مواطن من سيسلي أن يقتل عضواً من عائلة القاتل، هما في الأساس نفس الواجب الذي يحتم محاكمة القاتل أو ردع القتلة عموماً، ولكن هذا الواجب مطبق في ظروف مختلفة، تلك الظروف التي توجد ولا توجد

فيها سلطة شرعية مركزية فعالة. لقد علل آباء الكنيسة الأوائل تعدد الزوجات عند البطارقة اليهود بأن اليهود كانوا قلة، كما أنهم كانوا محاطون بأعداء لهم طالما قادوا شبابهم في الحروب، ولذلك كان ضرورياً أن يحافظوا على معدل المواليد.

وهناك أمثلة مشابهة لحالات تبدو فيها الواجبات غريبة جداً وشاذة بالنسبة لنا، ولكن معتقدات الناس الذين يعنيهم الأمر تفسرها لنا. خذ على سبيل التمثيل المثال التالي: حين يقتل رجل قَبَلي من شمال سيبيريا امرأة وطأت أقدامها على ظله فهو يشاركنا في الاعتقاد الأخلاقي الأساسي (والواضح بذاته) الذي لا يسمح للأثر الضار بأن يفسد نفوس الرجال، هذا مع الاعتقاد الخاطيء لديه بأن المرأة مخلوق أدنى من الرجل، والاعتقاد أيضاً بأن ظل الرجل جزءاً من شخصيته. كما يبرهن القَبَليُون الذين يقتلون ويأكلون آبائهم على الصفات التي سبق أن ذكرناها. إنهم يتفقون معنا في أننا لا بد وأن نكون رؤوفين بأبوينا، ولكن بما أنهم قبائل متجولة ورحالة يعتمدون على سرعة الإقدام في الهرب من أعدائهم ـ سواء أكان العدو حيواناً أم إنساناً ـ فإنَّ أرحم شيء عندهم أن يقتلوا آباءهم. أما بالنسبة لمسألة أكل الآباء فإنهم يتفقون معنا في أنه لا بد لنا أن نكرم آباءنا ونحاول أن نكتسب فضائلهم وخصالهم الطيبة، وهم يجمعون بين ذلك وبين الاعتقاد الخاص بنظام الطعام عندهم والمتمثل في أن الإنسان يشبه ما يأكل.

ولكن ليس من الممكن أن نرد كل الاختلافات في القواعد الأخلاقية إلى الاختلافات أو التغيرات التي تحدث في المواضع المتفق عليها. فالمعارض الواعي وخصومه لا يتفقان على الأساسيات، كما لا يتفق أيضاً الذين يعتقدون أن الانتحار والطلاق يكونان أحياناً صواباً والذين يعتقدون أنهما دائماً خطأ.

٢ ـ التعميمات الإمبريقية:

إن الذين يرفضون الوضوح الذاتي للقواعد الأخلاقية، لهذه الأسباب أو

لأسباب أخرى، عرضة دائماً لأن يجنحوا إلى الطرف الآخر وأن يعتقدوا أن القواعد الأخلاقية هي تعميمات إمبريقية تعتمد على أحكام أخلاقية نهائية ومعينة. فنحن نتعرف على أفعال خاصة معينة، رغم استقلال بعضها عن البعض الآخر، ونقول عنها إنها صواب. ثم نلاحظ أن كل هذه الأفعال متشابهة في شيء ما إلى جانب كونها صواب، ومن ثم نستنتج أنه بدرجة عالية من الاحتمال توجد صفة الصواب مصحوبة بصفة أخرى دائماً، أو في الحالة التي سوف نلاحظها في المستقبل. إن وجهة النظر هذه هي ما يمثله رأي «آدم سميث» Adam Simth والقائلة: «إن القواعد الأخلاقية العامة ـ مثل كل القواعد العامة الأخرى ـ تنشأ من الخبرة والاستقراء. فنحن نلاحظ في مجموعة مختلفة من الحالات ما يرضي، أو ما لا يرضي، حواسنا الخلقية، وما يتفق مع تلك الحواس وما لا يتفق، وهكذا فنحن نؤسس القواعد العامة عن طريق الاستقراء والخبرة». لقد تبنّى هذه النظرية أخلاقيون آخرون حتى وقتنا الراهن، رغم أنهم لم يحققوا الوضوح الذي قصد إليه «آدم سميث». فعلى سبيل المثال يعتقد «سيتفنسون» C. L. Stevenson أن ارتباط صفة أخلاقية «صواب» بنوع من الأفعال هو أمر يرجع إلى «العادة والتعميم التقريبي»، وهذه نتيجة ترجع أساساً إلى «التدبير النفسي الذي ينشأ عن تنظيم الاتجاهات ووضعها في تصنيف ما».

هكذا فإنه لكي نقرر أن الأفعال التي لها خاصية معينة (ولتكن س مثلاً) هي أفعال صائبة، علينا أن نميِّز أنها أفعال صائبة بذاتها بدون تلك الخاصية، ثم نلاحظ أيضاً أن لهذه الأفعال الخاصية (س)، ثم نستنتج فقط أن الصواب والخاصية (س) مرتبطان بعضهما ببعض. لا بد إذن أن تكون تلك التمييزات قائمة بذاتها ومستقلة؛ ذلك لأنه إذا وافق المرء على إعطاء فلان كتاباً لأنه قد استعاره، أو إذا لم يوافق على وخذ فلان بدبوس لأن ذلك سوف يسبب له ألماً، فإن الصلة بين الصواب وإعادة الأشياء المستعارة، أو بين الخطأ والتسبب في الألم لن تكون تعميماً قائماً على الخبرة. وهذه هي الصفة التي نستبعدها من معظم قضايانا، وهي التي تدفعني لأن أعتقد بلا شك أنها كاذبة.

ويقترب الوجوديون بدرجة كبيرة من هذا الرأي بإصرارهم على أن الاختيار الفعلي هو الذي يحدد تقويماتنا وليس العكس. إلا أن أمثلتهم تشير إلى أن التعميمات تأتي أولاً. ويقدم سارتر Sartre مثالاً لشاب ممزق بين حقوق أمه عليه، التي هجرها زوجها، والتي فقدت ابنها الآخر - أمه التي تعيش بداخله فحسب - وبين نداء الحركة الفرنسية الحرة في انجلترا التي توجب عليه أن يترك أمه - ولكن صعوبة الاختيار ترجع إلى أن هـذه الادعاءات تسبق عمليـة الاختيار. صحيح كما يؤكد سارتر إنه ليس هناك مبدأً ثالث يرشد بين هذين الاختيارين. لذلك فهو إلى حد ما لا يعرف تماماً القيمة الحقيقية التي يضفيها على شعوره نحو أمه حتى يختار فعلاً، هذه القيمة ليست واضحة ليس فقط بالنسبة لنا ولكن أيضاً بالنسبة له هو الآخر. ولكن هذا لا يعكس شكاً على فكرة القواعد الأخلاقية كما يفسرها «روس» على إنها واجبات على الإنسان. وهناك طريقة أخرى لكي نرى أن الأحكام الأخلاقية الأساسية ليس لها شأن بأفعال معينة، وذلك بأن نسأل ما هو وصف فعل معين مثل الاشتراك في حادثة سيارة في الشارع الفلاني يوم الثلاثاء الماضي، أو دفع خمس جنيهات لفلان. ولكن الوصف الكلي سوف يشمل رقم السيارة، والسترة التي كنت أرتديها، أوكتابة الشيك ووضعه في ظرف . . إلخ. وبطبيعة الحال فإنك سوف تقول إن ذلك غير هام. ولكن كيف يمكن لنا أن نقرر ما هو هام؟ إن الملامح أو الخصائص الهامة لمناسبة معينة هي تلك التي تخضع لقاعدة أو أخرى.

ويمكن القول إن المذهب النفعي يؤمن بأن القواعد الأخلاقية تعميمات إمبريقية. لأننا نلاحظ أن بضعة أفعال تشبه بعضها الآخر في أن كلاً منها يجلب أقصى خير ممكن في هذه الظروف. ونجد أيضاً أن بعض هذه الأفعال يشبه البعض الآخر مثلما في الحفاظ على الوعود أو قول الحقيقة. ولذلك نستنتج أن الحفاظ على الوعود أو قول الحقيقة سوف يجلبان الخير، وبذلك يكونان صائبين في معظم الأحوال أو في الحالة التالية. ولكن تلك ليست حالة نظرية بحتة؛ ذلك لأن التعميمات الإمبريقية لا بد أن يسند إليها عبارتان عامتان قبل أن تكون مختصة بالقواعد الأخلاقية أصلاً. أولاهما العبارة القائلة بأن بعض أنواع

النتائج المعينة هي خير، والعبارة الثانية القائلة إن الفعل يكون صواباً إذا جلب خيراً أكثر من أي فعل آخر بديل. هاتان العبارتان ليستا تعميماً إمبريقياً. وهذا معناه أيضاً أن التعميم الإمبريقي ليس تعميماً أخلاقياً، وإنما هو تعميماً عادياً يقرر أن أنواعاً معينة من الأفعال تؤدي إلى السعادة أو إلى نتيجة ما يعتبرها المبدأ الأول أنها خيّرة.

٣ ـ التعاليم النفعية:

يمكننا الآن أن ننظر في مزايا وجهة النظر النفعية التي ذكرناها. لقد رأينا كيف أنه، من هذه الوجهة من النظر، حيثما يمثل فعل ما قاعدة أخلاقية، ولكن حيثما يجلب خيراً أقل من فعل آخر تكسر القاعدة، فإنه في هذه الحالة يضطر النفعي أن يقول: إنه لا بد من الخروج على القاعدة. ولقد رأينا أيضاً كيف فشلت محاولات النفعيين في تجنب هذه النتيجة. وحينما كان «مور» يواجه بمثل هذه النتيجة كان يصل إلى نتيجة غريبة جداً. فهو يعترف بأننا نعتقد أنه من الصواب أن نحافظ على القاعدة حتى في الظروف التي نعتقد أنه يكون من الأفضل أن نخرج على القاعدة، لأن ذلك سوف يجلب لنا خيراً أكثر. و «مور» يعتبر أن الاعتقاد الأول مُبَرر فقط لأن الثاني من الممكن أن يكون خطأ. يقول «مور» في «مبادىء الأخلاق»:

«لأنه إذا كان من المؤكد أن مراعاة قاعدة ما شيء مفيد في معظم الحالات، فينتج عن ذلك أن هناك احتمالاً كبيراً أن يكون الخروج على القاعدة خطأ في أي حالة جزئية معينة، وإن عدم تيقننا من معرفتنا بالنتائج والقيمة التي تعود منها، يكون في بعض الحالات كبيراً جداً، حتى إنه يبدو من المشكوك فيه ما إذا كان من الممكن أن نضع حكم الفرد بأن النتيجة من الممكن أن تكون خيِّرة أمام الاحتمال العام القائل بأن ذلك الفعل خطأ. وبالإضافة إلى هذا الجهل العام فإذا نشأت المسألة من الأصل فإن حكمنا سوف يكون منحازاً لأننا نريد أحد النتائج التي من الممكن تحقيقها بأن نخرج على القاعدة. يبدو إذن

بصدد أي قاعدة عامة مفيدة أنه يمكننا القول إنه لا بد من مراعاتها؛ ليس فحسب لأنها سوف تكون مفيدة في «كل» الحالات؛ ولكن أيضاً لأنه في «أي» حالة خاصة سيكون احتمال فائدتها أكبر من احتمال أن نكون على صواب حين نقرر أننا أمام حالة من حالات عدم نفعها».

تلك إذن نظرية غريبة جداً لكي ينهجها نفعي، فالعوامل الأخلاقية هنا خاصة بقواعد صارمة على الطراز الكانطي، وهي قواعد بدون استثناءات. ففي المثل المبتذل عليَّ أن أقول للقاتل أي طريق سلكه الضحية. لأن قول الحقيقة دائماً يؤدي إلى نتائج جيدة. إنه يجب عليَّ ألا أخلف موعداً لكي أساعد في حادث حتى إذا كنت طبيباً، ذلك لأن تلبية الوعود تؤدي بصفة عامة إلى نتائج خيِّرة. فضلاً عن ذلك فإن المجادلات التي يستند إليها «مور» غريبة جداً، فالحالات الحاسمة للأخلاقيات ترتفع فوق «صراع الواجبات»، وفي هذه الحالات لا تنشغل الأهواء بجانب من الجوانب. فأنا لا أشعر برغبة شديدة في مساعدة فلان أكثر من الخياط الذي أتعامل معه.

والآن نعود إلى الصعوبة التي طرحناها من قبل، وهي أن الشعوب المختلفة لها قواعد أخلاقية مختلفة، فهناك آخرون يشعرون نحو المبارزة والانتقام (أو الثأر) تماماً كما نشعر نحن نحو الديون والوعود. إننا نشعر أنه من الخطأ أن نُسأل: ما هو الخير العائد من دفع الديون؟ وكذلك هم يشعرون أنه الخطأ أن يُسألوا: ما هو الخير العائد من الانتحار الطقسي الرسمي Committing Ceremonial Suicide أو من قتل أخ لقاتل أخي؟ فالسؤال هنا ليس سؤالاً عن فعل الخير، لأنه واجب واضح تماماً، إنه الشرف، الذي هو في خطر هنا، وليس النفع.

وهناك أناس آخرون حين يواجهون بهذه المشكلة يسترخون إلى الوراء ويتمسكون بنظرة ذاتية أو نسبية، تماماً كما يفعلون في مسألة الاختلاف في الحكم على الجمال، فيقولون إنه أمر متعلق بالذوق الفردي ولا يحتاج شرحاً، تماماً مثلما يكون الاختلاف على أفضلية الجندوفلي في الأكل على البطارخ.

وهناك آخرون يبحثون عن التفسير العليّ (أو السببي). فنحن نوافق على دفع الديون ويوافق السيسيليون Sicilians على الأخذ بالثأر (أو الانتقام)، لأننا وهم أيضاً نشأنا لكي نوافق على هذه الأشياء. ومن ثم فإن القواعد تقبل لأن المجتمع قد وضع تلك التعاليم في رؤوس الناس. يمكنك إذن أن تبعث في طفل غض صغير وعياً أخلاقياً عن أي شيء، ولكن لا يمكن أن تكون تلك كل الحقيقة، ذلك لأنها إذا كانت لا غنى عنها، لاستحال تساؤل المرء عن صحة قواعد مجتمعة، ومن ثم استحال تغيير هذه القواعد (إلا في حالة أن يأتي رجل مثل زوج الملكة إلى مجتمع بقوانين مجتمع آخر نشأ فيه، أو في حالة امتصاص مجتمع في آخر مثلما هو الحال في حالة مجتمع لاتيفا Lativa ومجتمع استونيا Estonia خلال الحرب الماضية، مع تغيير ناتج في القواعد الأخلاقية).

على أية حال فإنه لأمر واضح أن أفراد المجتمع يمكنهم أن ينقدوا ويغيروا القواعد الأخلاقية في مجتمعهم التي هي قواعدهم أيضاً، كما أنه يمكنهم الدفاع عن هذه القواعد. ولكن كيف يمكن أن نفعل ذلك؟ أظن أنه يمكننا أن نفعل ذلك عن طريق اختبار «كانط» ولكن بإعطائه الروح النفعية التي أراد أن يتجنبها كانط. لكي نعرف إذا كان من الممكن تبرير قاعدة يسأل كانط: «هل ممكن تعميمها؟». في بعض الأحيان ـ ماذا يحدث لو أن كل الناس فعلوا ذلك ـ يؤدي التعميم إلى تناقض ذاتي، ثم نعرف أن الفعل خطأ لأنه لا توجد قاعدة ممكنة. إن الكذب عبارة زائفة (أو كاذبة) نقولها حين نخدع من يسمعنا. ولكن القصة الخيالية ليست كذب في حد ذاتها، لأنها لن تخدع المستمع لأنه لا يتوقع الحقيقة. ولكن إذا قال كل الناس ما هو زائف (كاذب) فلن يتوقع أحد الحقيقة، ومن ثم لن يخدع أحد. هنا يكون تعميم الكذب (أو الكذب المعمم) تناقض ذاتي. كذلك السرقة هي تملُّك الملكية الخاصة لشخص آخر، ولكن إذا أخذ كل فرد ما في حوزة فرد آخر، فلن تكون هناك ملكية خاصة، وسوف تصبح عملية التملُّك مستحيلة، وهكذا فتعميم السرقة تناقض ذاتي.

مع ذلك فإن «كانط»، في حالات أخرى، لا يرحب بأن يكون الفعل

كلٍّ؛ ليس باعتباره تناقض ذاتي؛ وإنما على اعتبار أننا لن نرحب بالنتائج الصادرة عنه. إنه سوف لن يكون هناك تناقض ذاتي إذا اتفق كل الناس على أن يدعوا أنفسهم يتصرفون وفق مواهبهم؛ وإنما، كما يقول«كانط» : «لن يمكنني أن أرحب بمثل هذا التعميم لأنه لا يمكنني أن أدع موهبتي تكذب، على خلاف ما تعودت».

لقد اتهم «كانط» بالنفعية في استخدامه لمثل هذه الحجة، كما لو كان قد قال إن العالم سيكون أفضل إذا كذب كل الناس، أو سرق كل الناس، أو رفض كل الناس تهذيب مواهبهم؛ إلا أن الحقيقة ليست كذلك فيما يتعلق بموقف «كانط». إن حجة التناقض الذاتي عند كانط بها ثغرة، إذ لماذا يجب أن يقبل جهاز اللغة التي تؤدي إلى الاتصال بيننا، أو لماذا يجب أن تقبل فكرة الملكية الخاصة؟ لماذا يجب ألا تستخدم اللغة (كما يقول الإيرلنديون، أويفعلون أحياناً) للاستمتاع أو التسلية بدلاً من توصيل المعلومات؟ إنه لا توجد استحالة منطقية في المجتمع تمنع المرء من تطوير أو تهذيب مواهبه. ولكن كيف يمكن إضافة هذا القول للمعيار النفعي؟ تكون القاعدة مقبولة إذا كان المجتمع الذي لوحظت فيه يعيش حياة أفضل من مجتمع اخر لا تحكمه قاعدة ما مقبولة. ويبدو أن هذا الحل سبق أن اقترحه «فرنسيس هاتشنسون» F. Hutchinson الذي يقول: «إن الطريق الصحيح لحسم أي خلاف حول الممارسة، أن نبحث إذا كان السلوك أو نقيضه يرفع من شأن الخير العام، فالأخلاقية تتكيف مباشرة حينما يكون هناك اتفاق على الاتجاه الطبيعي، أو حينما يؤثر الفعل على الطبيعة الكلية للخير الإنساني». وكذلك يمكنك أن تقارن ملاحظة «هاتشنسون» حول الإذعان أو الاستسلام حينما يقول: «إن نقطة الخلاف بين رجال ذوي عقول كانت هي ما إذا كانت الطاعة الكلية من الممكن التوصل إليها بأكبر قدر من الشرور بدلاً من اللجوء إلى العصيان المسلح حينما تخرق الامتيازات».

إنني أود أن أؤكد الاختلاف بين قبول الصحة النفعية Utilitarian Validation لقاعدة ما وبين التبرير النفعي لفعل معين؛ ذلك لأن هذا التمييز

حاسم، وغالباً ما افتقد، أو التبس أمره؛ ولذلك لا بد من توضيحه. إنه حتى «جورج مور» قد التبس عليه الأمر حينما قال: «بعيداً عن الشرور المباشرة التي يسببها القتل بصفة عامة، إذا كان الشعور باللا أمان هو الممارسة العامة، فإن هذا سوف يؤدي إلى امتصاص قدر كبير من الوقت الذي يمكن أن ينفق في غرض آخر ربما يكون أمراً حاسماً ضد هذا الشعور». وما هو غير واضح هنا هو ما إذا كان «مور» يحكم على قاتل معين بالذات على أنه خاطىء، على اعتبار أنه إذا كان القتل عاماً فإن النتائج سوف تكون سيئة. والواقع أن هذه هي النظرية التي نمتحنها ونراجعها في هذا الفصل. إنني أحكم على فعل معين بأنه صواب رغم أن نتائجه قد تكون أقل في خيّريتها من فعل آخر بديل. إنني أحكم بأن الفعل صحيح لأنه تمثل قاعدة معينة، ولكنني أحكم على القاعدة بأنها تكون صحيحة، لأنه إذا كانت القاعدة ملاحظة بصورة عامة، فإن النتائج سوف تكون خيِّرة. وهذا هو ما نطلق عليه غالباً «الفعل» بناء على مبدأ» Acting وهو ما ندافع عنه.

ما الذي يمكن قوله ضد صحة القواعد الأخلاقية عن طريق نتائجها؟ لقد اعترض على هذا بأنه لا يمكن لامرىء أن يحفظ وعداً أو يدفع الديون، أن يفعل هذا لأسباب مبهمة. هذا القول بطبيعة الحال صادق في الحياة وفي المباريات؛ لأن قواعد كثيرة يطيعها الناس الذين ليست لديهم أية فكرة عن: لماذا نتمسك بالقاعدة؟ وكلمة «لماذا» هنا تتطلب التبرير لا التاريخ. فكثير من اعتقاداتنا في كل المجالات بما فيها الأمور العادية تنشأ بدون التفكير في تبريرها؛ ولكن هذا لا يعني أنه لا توجد بيّنة عليها. إن الحياة الأخلاقية تشبه تماماً كل جوانب الحياة العادية، وهي قصيرة جداً بالنسبة لأي فرد ينظر إليها عن كثب، أو يحاول أن يعثر منها على بيّنة ملائمة لكل اعتقاداته. ولكن حينما يحدث تحديد للاعتقاد، فإن المرء قد يتساءل: ما هي البيّنة الصحيحة يا ترى؟ وهنا يكون عليه أن يعثر على فكرة يبدأ النظر بناءً عليها.

واعترض ثانياً بأن من واجب المرء أن يدفع ديونه، فحق الدفع هو

النتيجة الحتمية، ولا يمكن أن يشتق أو يستمد من الخير الأعلى الذي يصدر عن النسق أو النظام ككل. وهنا نجد لدينا إجابتين على هذا. الأولى لدينا واجب تأييد النظام القائم فعلاً، حتى لـو كان نظاماً تحتياً؛ لأن الخير الذي يحظى بمثل هذا التأييد يكشف عن الصدق والثقة. والأمر الثاني أن المرء نفسه قبل النظام حين استدان. والناس الذين لا يثقون في نظام الدين لا ينبغي أن يستدينوا. والحالة الموازية لهذا تشبه حالة القاضي الذي يفرض القانون الذي تكون نتائجه سيئة؛ لاعتقاده أن الخير يفرض بقانون، ولأنه قَبِلَ هذا حينما اتخذ قراره، ومن ثم لا يمكنه الرجوع فيه.

وقد يعترض عـلى هذا الـرأي بأنني قمت بـرد القواعـد الأخلاقيـة للتعميمات الإمبريقية، وهذه هي وجهة النظر التي سبق لي أن رفضتها. إنه إذا كان فعل ما مبرَّراً بالرجوع إلى قاعدة، والقاعدة مبررة بالرجوع إلى واقعة عامة ملاحظة لها نتائج خيِّرة، إذن فكيف يكون باستطاعتنا أن نحدد ذلك؟ ألا يجب أن يستند هذا على فحص التطبيقات المتكررة للقاعدة مقارنة بنتائج التطبيقات الملاحظة لقواعد أخرى، أو أنه لا توجد قاعدة في هذا الصدد؟

هنا قد تساعدنا قواعد الألعاب، فبعض قواعد الألعاب يطلق عليها أحياناً أنها «تكوينية» Constitutive (أي داخلة في تركيب اللعبة)، وهذه القواعد هي التي تحدد نوع اللعبة، فمثلاً: كل لاعب من لاعبي البريدج لا بد أن يمتلك ثلاث عشرة ورقة. وقد يقال أنه لا سؤال عن تبرير قاعدة من هذا النوع، فإذا كنت لا تحب القواعد فلا تلعب اللعبة. ومع ذلك فإن تغيير القواعد قد ينشأ في نوع آخر من الألعاب، فنحن نعزو إلى «و. و. إليس» قوله في عام ١٨٢٣ «إنه لم يكن هناك اتفاق حول قواعد لعبة كرة القدم، فاللاعب الأول كان يأخذ الكرة على يديه ويجري بها». ولكن قد يمكن القول بأن اللعبة الجديدة لعبة أفضل، مما كانت عليه في عصر إليس، وكما أن الجميع قد يتفقون على أن لعبة البريدج أفضل من غيرها من ألعاب الورق الأخرى، فإنه حتى تلك النتائج يمكن تبريرها بنتائجها. ومن ثم توجد قواعد أخرى يمكن تبديلها

بدون تغيير خصائص وسمات اللعبة ككل، مثل قاعدة الامتناع عن اللعب بورقة من نفس النقشة في البريدج، أو قاعدة التسلل في كرة القدم. مثل هذه القواعد نطلق عليها قواعد تنظيمية Regulative Rules، ولكن قليلاً من هذه القواعد، سواء أكانت «تكوينية» أو «تنظيمية»، يمكن أن نطلق عليها بصورة معقولة أنها تعميمات إمبريقية. إن هذه القواعد لا تُبَرَّر بالملاحظة - قبـل تكوين القاعدة - لأن عدداً من المباريات قد أجرى وتم اكتشاف القواعد التي يكون فيها ممارسة معينة، وكانت تتبع دائماً حيث كانت هناك قواعد أفضل لم تكن تمارس وفقاً لها اللعبة، ومع ذلك وضعت الممارسة كقاعدة. (هذا لا يعني أن ننكر أن مثل هذه التجارب ممكنة، وتوجد على ذلك أمثلة حديثة في كرة القدم المعروفة باسم روجبي Rugby). ولكن هذا لا يتطلب تجارب متكررة للزعم بأن النقص في خدمة التنس من اثنين إلى واحد سوف يقلل الميزة الحالية للمساعد. وكما أن الحال هو كذلك في الألعاب الرياضية، فكذلك الأمر في الحياة العادية.

إن القواعد الأخلاقية تختلف من حيث الدرجة التي يمكن القول عندها إنها تكوينية، أو حتى مجرد كونها تنظيمية. ذلك أنه توجد بعض القواعد التي بدونها لا تقوم لمجتمع متحضر قائمة، والتي بدونها أيضاً تنهار القيم. فالقواعد الموضوعة أمام القتل والنكث بالعهود هي من هذا النوع (وقد يكون هذا هو السبب في لماذا افترض أنها واضحة بذاتها). ثم لدينا أيضاً نوع آخر من القواعد الأساسية بالنسبة لمؤسسة معينة أو لنوع معين من المجتمعات مثل تلك القاعدة التي تقوم أمام السرقة. وإلغاء مثل هذه القواعد ينطوي على تغيير تام. على سبيل المثال المجتمع الشيوعي. أو إن شئت قل إن إلغاء القواعد التي تجعل الآباء مسؤولين عن أطفالهم سوف يعني تحولاً إلى جمهورية أفلاطون، حيث يؤخذ الأطفال من آبائهم عند الميلاد، ويُنشئُون في دور حكومية للحضانة تتعهدهم منذ الطفولة بمعزل عن آبائهم. هذه المجتمعات الأخيرة أيضاً سوف يكون لها قواعدها التكوينية الخاصة، بدلاً من تلك القواعد الموضوعة لمجابهة السرقة والإهمال الأبوي. فالدولة الشيوعية تؤسس قاعدة تقوم على محاربة

التخريب، والجمهورية الأفلاطونية تؤسس قاعدة تقوم على أن الأطفال يجب عزلهم عن آباءهم. ثم بعد ذلك توجد القواعد التنظيمية التي تعتبر بديلاً لقواعد أخرى داخل نطاق معين، وهي قابلة للتبديل دون أن تؤدي إلى تخريب المجتمع تماماً، أو تحويله إلى منظمة أخرى مختلفة تماماً. فالعمر الذي يبدو فيه أن الأطفال بإمكانهم تحمل مسئولية آباءهم قد يتغير، أو قد يتغير نظام الملكية الخاصة. ولكن إذا نظرنا إلى كل هذه التنظيمات البديلة، أو إذا نظرنا إلى القواعد من خلال التنظيمات، نجد أنه دائماً من الممكن والمشروع (وفي بعض الأحيان من الضروري) أن نتساءل: أي القواعد أفضل؟ وهذا بطبيعة الحال يعني أن نتساءل: ما النتائج التي تستتبع ذلك؟ أو ما النتائج التي سوف تنتج لدينا من ملاحظتها؟

وتطبيق آخر لاعتبارنا قاعدة ما تعميًا إمبريقياً، يستند على ملاحظة النتائج الخيّرة لسلسلة من الأفعال المخصوصة المشابهة، ينشأ عندما تكون القاعدة واحدة من بين عدد من القواعد الأساسية، وهذه القواعد جميعاً أساسية للعمل داخل أي منظمة، لذلك فإنه لا يمكن القول بأن نتائج القاعدة وحدها خيّرة، لـمّـا كان أي تبديل فيها سوف ينطوي على تبديل قواعد أخرى. إننا إذا دافعنا عن مبدأ شيوعية النساء فسوف نجد (كما فعل أفلاطون أننا سوف نبدل وجهات نظرنا حول واجبات الأمهات تجاه أطفالهن.

وفي تقدير آثار العمل بقاعدة واحدة يوجد اعتبار آخر يجعل «التعميم الإمبريقي» وكأنه وصف غير كافٍ. هذا الوصف يتطلب أنه لا بد من الحفاظ على القاعدة في عدد كبير من الحالات، وفي كل حالة مأخوذة بذاتها (أو في الغالبية العظمى لكل الحالات) ينظر في النتائج الخيّرة وتتبع. ولكن النتائج الخيّرة لقاعدة لا تسير على وتيرة واحدة من الملاحظات العديـدة للقاعـدة الواحدة. إن النتائج الخيّرة تنتج من الوعي Awareness بأن القاعدة اتبعت. فالقاعدة الموضوعة التي تنص على أن اللصوص سوف يعاقبون. نجد أن أفضل نتائجها التي تتم ليس عندما يعاقب مجموعة من الناس على السرقة، ولكن

عندما لا يعاقب أي واحد على الإطلاق، أي عندما ينجح التهديد. فالخير الناشيء عن قاعدة تنص على أن الديون تدفع إنما نشأ عن طريق الاعتقاد بأن الدائنين سوف يدفعون، لأن الخير موضوع السؤال يتمثل في إمكانية استعادة المدين لديونه في الموعد الذي يحتاجها فيه. وتأتي العقوبات نوعاً من التطبيقات للقاعدة، وليست مصادر للخير (رغم أنها قد تحقق بعض الخير).

ويمكن النظر في هذه النقطة من زاوية أخرى، فإذا كان الخير الناشيء عن قاعدة ما تم صدوره عن طريق الأفعال الفردية حيث يسعى المرء لحفظ الخير، فإن على المرء أن يتوقع أن الخير يتغير وفقاً لعدد الملاحظين، وبالضرر الناجم عن خرق القاعدة وفقاً لعدد مرات الخرق. ولكن ليست تلك هي الحالة. فحالات قليلة من الإخفاق في الإصلاح، أو العقاب، قد لا تسبب ضرراً على الإطلاق ـ فالناس على سبيل المثال لا يصبحون أقل أمناً بسبب أن عدداً قليلاً من اللصوص استطاع الفرار من العدالة. ولكن بسبب الخرق تتولد لدينا نقطتان في غاية الخطورة. الأولى حينما تكون الثقة ممنوحة، والأخرى عندما يخرق النظام. إنه حينما نصل إلى النقطة الأولى فإن الناس الذين كانوا في الماضي لا يولون أي اهتمام خاص لحالات الإخفاق في الدفع أو للعقاب، فإنهم فجأة يأخذون حذراً مسبقاً ويبحثون كل ما يتعلق بالعملاء قبل أن يقرضوهم، أو أنهم يغلقون أبوابهم بإحكام شديد ويودعون الأشياء الثمينة التي لديهم في البنك. ومن ثم فإنه كلما اقتربت الإخفاقات تتعالى الصيحات وتتداخل النظم مع بعضها، ويتوقف التجار عن إقراض أي شخص، أو أن المواطنين يسلحون أنفسهم ضد الخطر. وبصفة عامة فإن البنوك تعرف هذين الخطرين ولا توجد لدى البنوك أي مشكلة في هذا الصدد؛ لأن ميزان المدفوعات يعادل ميزان المسحوبات. ولكن الثقة تضعف حينما يختل نظام التوفير عن طريق ارتفاع المسحوبات. وعند نقطة معينة، لا بد وأن توضع هذه المسألة في الحسبان ويوضع لها مقاييس، فإما تحديد نظام الدَّيْن أو ارتفاع الفائدة البنكية. ولكن إذا ازدادت المسحوبات فقد تتعالى الصيحات من جديد لمزيد من الثقة، حتى يتحقق اندفاع الناس إلى البنوك ويحدث التداخل.

إن هذه الصيحات المتتالية للثقة قد تكون مستقلة تماماً عن ازدياد عدد حالات خرق القاعدة، ومن ثم فإن الثقة وافتقادها يكونان دائمًا في صراع حيث ينتقل تأثير الواحدة إلى الأخرى. إن سلسلة السرقات التي تحدث على رصيف محطات القطار سوف لن تهز الثقة، فنادراً ما يعرف الضحية أن هناك ضحايا أخرى غيره.

وهناك نتيجة أخرى لاحقة لأهمية الثقة تتمثل في أن القاعدة الرديئة قد تنتج نتائج خيّرة، والسبب في هذا يرجع ببساطة إلى أنها قاعدة، ويصبح من الممكن التخطيط وفقاً لها. ومن ثم فإن القاعدة الرديئة قد تكون أفضل من غياب القاعدة على الإطلاق. إن الطبيب قد لا يوافق على شراء الدواء من السوق السوداء، ولكن إذا لم يكن بإمكانه أن يضمن مصدراً منتظماً لتزويد مريضه بجرعات الدواء الأساسية اللازمة إلا من خلال السوق السوداء فإن هذا قد يكون أفضل من عدم وجود مصدر يعتمد عليه للإمداد بالدواء. وكذلك رجل الأعمال الذي يكون باستطاعته ترتيب أموره بصورة أفضل حين يعلم أن كل موظف رسمي يتقاضى رشوة معينة لتسيير الأعمال بدلاً من أن يفقد أعماله تماماً، ويكتفي بأن يقضي وقته متباكياً على الشرف والعفة بدون أن ينجز شيئاً.

إن هذه النقطة حول الثقة توضح لماذا أشار «جورج إدوار مور» إلى أنه لا بد من ملاحظة القاعدة الأخلاقية فقط إذا كانت عامة ومفيدة وعملية في نفس الوقت.

الفصل الخامس

الصواب وينبغي والواجب

رأينا فيما سبق الاختلاف الكبير بين «مور» و«روس» حول ما يجعل فعلاً ما صواباً. ورأينا أيضاً اتفاق «مور» و «روس» حول نقطة واحدة رئيسية وهي أنهما يظنان أنه في أية ظروف معينة معلومة لنا يوجد فعل واحد هو الفعل الصحيح الذي يتعين على المرء أن يفعله وهذا الفعل هو واجبه، وهو ما ينبغي أن يفعله. وما يجعل هذا الفعل صواباً إنما هو الظروف القائمة؛ واعتقادات المرء ودوافعه لا دخل لها في تلك الظروف. وكما رأينا أيضاً فإن «مور» يذهب إلى أن الدوافع سوف تظهر في الحكم سواء أكنا نمدح المرء أم نلومه، ولكن هذه الدوافع لا تظهر في التساؤلات عما إذا كان المرء قد أدى واجبه أم لا. ولهذه الوجهة من النظر لواحق مختلفة:

أ - إن واجبي لا يعتمد على اعتقادي ولا يحتاج أن أعرف أن هذا واجبي لكي أؤديه. ويمكن توضيح هذا الأمر بمثالين؛ أحدهما يعتمد على نظرة «مور» حول ما يجعل الفعل صحيحاً، والآخر يعتمد على نظرة «روس».

أما من وجهة نظر «مور» فإن الفعل يكون صحيحاً في كل الحالات، إذا ما أفضى إلى النتائج. افترض أن جراحاً يشخص مرضاً من الأمراض واعتقد بناءً على تشخيصه أن العملية الجراحية أساسية في العلاج، ولكن حالة دم المريض سوف تجعل العملية قاتلة (وهذا الأمر لا يعرفه الطبيب أصلاً كما لا يعرفه المريض أيضاً). ومن واجب الطبيب هنا

ألا يجري العملية ولا يتدخل جراحياً. أما في المثال الثاني فإنه من وجهة نظر «روس» فإنني إذا كنت في رغد ويسر من المال وكان والداي معوزين فينبغي عليّ أن أساعدهما.

والآن افترض أن والدي بحاجة إلى المال فعلاً، ولكن بسبب الحرب انفصلنا وأصبح كل منا في طريق، ولا أعرف ما إذا كانا فعلاً بحاجة إلى المال، إذن فمن واجبي أن أساعدهما أيضاً.

ب - إن واجبي لا يعتمد على دوافعي. ومن ثم فإنه لكل من «روس» و«مور»، لا يهم لماذا أؤدي الشيء الصواب، ومع هذا فإن عليَّ أن أؤدي واجبي وأؤدي ما ينبغي أن أؤديه. ومن ثم فإن المرء الذي يدفع ما عليه من ديون فإن ما يفعله ليس بسبب إحساسه بأي نوع من الاضطرار، وإنما بسبب خوفه من الإجراءات القانونية التي قد تتخذ ضده. وكذلك الإنسان الذي يقول الصدق حتى يلمس مشاعر وأحاسيس سامعيه فإنه يكون قد أدى واجبه. وكذلك الإنسان الذي يدخر المال لأمر خيِّر فإنه يكون قد أدى ما ينبغي أن يفعله.

جـ - أن قيامي بأداء الواجب يجب أن يكون أداءً ناجحاً. ومثال الجراح مثال جيد في هذا الصدد. فإذا كان هناك شيء كان يمكن أن يفعله لشفاء مريضه، لفشل في واجبه ولكان قد فعل ما لا ينبغي أن يفعله، إذا لم يقم بإجراء الجراحة. ولم يكن هناك أي دفاع عنه لأنه حاول شفاء مريضه أو أنه بذل ما في وسعه!

لكن وجهة النظر تلك لقيت هجوماً عنيفاً من «بريتشارد». لقد أشار «بريتشارد» إلى أن واجبي يعتمد على اعتقادي حول الوقائع وليس (كما يظن مور وروس) في الوقائع ذاتها. وهنا نجد لدينا نوعين من الوقائع الملائمة هما: وقائع حول الموقف ووقائع حول نتائج الأفعال. ومن ثم إذا كان الجراح يعتقد أن المرء مصاب بالجدري، وكان يعتقد أن تطعيماً قوياً ومُركَّزاً سوف يساعده، فإن من واجبه أن يجري التطعيم (حتى إذا انقلب هذا الجدري إلى جدري البقر

أو لم يؤ د التـطعيم الى نتيجة عـلى الإطلاق). إنـه إذا قام الجراح بهذا الإجراء فإنه بذلك يكون قد فعل ما ينبغي عليه أن يفعله. ويستمر «بريتشارد» في حديثه ويشير إلى أنه بناءً على وجهة النظر التي يهاجمها، فإنه لا توجد واجبات للتأمين أو الحذر. والسؤال الآن يدور عما إذا كان ينبغي عليَّ أن أقف عند نقطة معينة في تقاطع الطرق، يعتمد على ما إذا كان يوجد حقيقة أي حركة مرور قادمة في اتجاهي. فقد أكون في بعض الأحيان مسافراً في سيارة حيث يقدم السائق على مغامرة خطرة ـ أثناء الصعود إلى أعلى الجبل ـ وحينما تظهر عليَّ معالم القلق فقد يقول بعد أن يكون الخطر قد زال «كما ترى كل شيء صحيح» (أو كما يقول المثل الدارج «ربنا سلم»). إنه بالنسبة لمور وروس كان الأمر كله صواباً ما دام لم يحدث خطر في الواقع. ولكن «بريتشارد» يحتج على هذا وسوف يقول كان ينبغي عليه ألا يفعل ذلك، لقد كان من واجب السائق مثلاً أن يرجع إلى الخلف قليلاً حتى يمكنه أن يتأكد أن الطريق أصبح خالياً.

والنقد الثاني يوجهه «بريتشارد» إلى وجهة النظر القائلة بأن واجبي أن أنجح وليس فقط مجرد أن أحاول، ويشير «بريتشارد» إلى أن أي تغيير في العالم أتوصل إليه هو غاية سلسلة العلل التي تبدأ بحركة جسمي، فطالما أنني أنجزت هذه الحركة قد تحدث عللاً أخرى غير متوقعة بحيث تمنع الغاية الناتجة (أو المرجوة) من التكرار. وفضلاً عن هذا يقول بريتشارد إن هذا يحدث حتى ولو لم تكن حركتي تحت سيطرتي كلية. تماماً كما أنني قد أجرى العملية لمريض بمهارة فائقة، ولكن المساعدين معي في إجراء العملية يتقاعسون عن أداء واجبهم فيموت المريض، إذن قد أحاول إجراء العملية لمريضي بمهارة ولكنها تفشل نتيجة لتقاعس المساعدين. ومن ثم فإن كل ما هو مطلوب من المرء هنا هو أن يصمم على إنجاز ما يعتقد أنه ملائم للموقف كما يبدو له. فإذا فعل هذا يكون قد أدى واجبه، وفعل ما ينبغي أن يفعله.

ويحتاط «روس» لنفسه مسبقاً من هذا النقد الثاني بتقديم مثال يوضح فيه إدراكه مقدماً لهذا النقد. يقول «روس» في مثاله: افترض أنني أحضرت كتاباً

استعرته من شخص ما، ثم وضعته في مظروف محكم وأرسلته بالبريد، ولكنه مع هذا لم يصل إلى صاحبه الأصلي. إذن فقد صممت أن أؤدي ما اعتقد أنه مناسب. ولكن، كما يقول «روس»، عندما يترامى إلى سمعي أنه لم يصل إلى صاحبه، فبكل تأكيد يجب عليَّ أن أرسل له نسخة أخرى، وأظل أفعل هذا الأمر حتى تصل إليه نسخة فعلاً؛ ذلك أن واجب المرء أن يعيد ما استعاره لا أن يحاول إعادة ما استعاره فحسب. والآن اعتقد أن معظم الناس سوف يتفقون على أنه حينما يسمعون أن النسخة الأولى لم تصل إلى صاحبها، لا يمكن للمرء أن ينفض يديه من المسألة. ولكن افترض أنهم نفذوا ما يطلبه «روس» فعلاً. إنهم في هذه الحالة وبكل تأكيد لم ينفذوا الالتزام الأصلي، ذلك لأن الكتاب الذي سيصل في نهاية الأمر ليس هو النسخة المستعارة فعلاً، وإنما هي نسخة بديلة (وهذا ما يبدو واضحاً تماماً حين يكون الكتاب الأصلي المستعار عليه ملاحظات مالكه الأصلي أو عليه إهداء معين من المؤلف). كما أن الحقيقة القائلة بأننا لا نستمر في إنجاز نفس الواجب سوف تكون واضحةً أيضاً إذا كان رد فعلنا ليس هو ما يطلبه «روس». في مثل هذه الظروف أعتقد أن عليَّ أولاً أن أذهب إلى مكتب البريد وأُبَاحِثَهُمْ فيما إذا كانوا سوف يقومون بدفع تعويض أم لا. فإذا لم يكونوا سوف يدفعون تعويضاً فإنني أتردد في أن أرسل له نسخة أخرى من نفس الكتاب، ويجب أن أسأل المالك الأصلي للكتاب في هذه الحالة عما يريد عوضاً عن الكتاب. والواضح من كل هذا أنني عندما وضعت الكتاب في مظروف وأرسلته بالبريد فإنني أديت واجبي بالصورة المناسبة نحو الأدوات المستعارة، وأكون قد صممت على إعادة ما استعرته (كما يذهب إلى ذلك «روس»، ولم أفشل في أداء هذا الواجب). ومن ثم فإذا سارت الأمور بطريقة خاطئة فإن عليَّ واجباً آخراً مختلفاً وهو واجب التعويض. هذا الموقف عام ومألوف. فالإنسان يؤدي إذن ما ينبغي عليه أن يفعله، ثم قد تسير الأمور بصورة خاطئة، ويكون عليه واجب جديد. وإذا سألنا لماذا يتعين على المرء أن يحمل على عاتقه واجب التعويض حينما تكون الخسارة ليست ناجمة عن خطأ ارتكبه، فإن أول إجابة سوف تكون أنه لن يتحمل واجب التعويض،

وإنما هذا الواجب سوف يكون واجب البريد. والأمر الثاني هو أنه إذا لم يدفع مكتب البريد؛ وهو لن يدفع التعويض؛ إذن فلن يدفع التعويض أي فرد آخر، وبالطبع فإنه ليس من العدل أن يتوقف المستعير عن غايته الأصلية وهي إرسال الكتاب، كما أنه ليس من العدل أيضاً أن يتوقف صاحب الكتاب الأصلي عن المطالبة به. ولذلك فإنني إذا حملت مثلاً صرخة إنسان يسعى للحصول على عمل، وهو قد أخفق في ذلك، إذن فإن عليَّ واجباً خاصاً وهو واجب مساعدته إن استطعت إلى ذلك سبيلا. وإذا لم أحمل صرخته إلى الآخرين فهو لن يعمل، كذلك فإن «روس» يفشل في مواجهة حجة «بريتشارد» القائلة إن واجبنا ليس هو النجاح بل المحاولة.

والآن كيف يمكن لنا أن نختار بين وجهتي نظر «روس» و«بريتشارد»؟ يتدارك «روس» في مؤلفه «أسس علم الأخلاق» القوة التي تمثلها الحالة التي يعرضها «بريتشارد»، ولكن هذا لن يفضي به إلى الإقلاع عن وجهة نظره في معنى الكلمات «ينبغي» و«واجب»، ويقول إن وجهة نظره تبيِّن أن كلمة «ينبغي» وكلمة «واجب» استعملتا بطريقتين مختلفتين أحدهما طريقة موضوعية Objective وقد عرفت عن طريق النجاح في الموقف الفعلي؛ والأخرى طريقة ذاتية Subjective عرفت عن طريق الاعتقادات والمجهودات. ويبدو أن «روس» على حق في رأيه هذا. فيمكن لنا أن نأخذ الاقتباسات التالية: «لقد بذل ما في وسعه ليؤدي واجبه» أو «كان ينبغي عليه ألا يجري العملية، ولكنه لم يكن يعرف ذلك»؛ بينما نجد من الناحية الذاتية أنه لكي يبذل الإنسان ما في وسعه هو أن يؤدي واجبه، وأن واجبه كان أن يجري العملية، لأنه لم يكن بإمكانه أن يعرف أن العملية سوف تفشل. قارن على سبيل المثال بالنسبة لوجهة النظر الذاتية الأمثلة التالية: «لقد أدى الكابتن واجبه ومع هذا فقد ذهبت تضحيته هباء»، «لقد أدى المدعي العام واجبه وبذل ما في وسعه لإثبات أن المتهم مذنب»، ورغم هذا فقد كشفت بيِّنة تم التوصل إليها أخيراً أن هذا الرجل بريء.

ما هي البدائل إذن بالنسبة لنتيجة روس في أن «ينبغي» و«واجب»

استخدمتا بنفس المعنى الذي يذهب إليه هو و «بريتشارد» معاً، وإنه ليس هناك شيء آخر أكثر من هذا يمكن أن يقال؟ يوجد لدينا أمران، الأول هو أن نقلع عن استخدام تلك الكلمات الدارجة (والغامضة) ونقوم بصك حدود ومصطلحات فنية ونكسبها معانيَ دقيقة واضحة، من حيث دلالتها وانطباقها على الواقع. والأمر الثاني هو أن نضفي على هذه الكلمات الدارجة معنى مشروعاً فنقول :إن كلمتي «واجب» و «ينبغي» مستخدمتان استخداماً غامضاً، ولكن لا بد أن يستخدما بالطريقة التي أشار إليها «بريتشارد»، فحسب (أو بالاستخدام الذي ذهب إليه «روس»).

لقد بدأت هذا المؤلف بقولي إنه معنيٌ بتحليل استخدام الكلمات الأخلاقية، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحل المعروض في كتاب «أسس علم الأخلاق» سوف يبدو أنه الاستخدام الصحيح. على سبيل المثال، إذا كانت الكلمات غامضة فإنها بكل وضوح تميز بين المعاني. خذ مثلاً كلمة Pupil. إنه من اللجاجة أن نقول: إن الكلمة في اللغة الإنجليزية تعني تلميذاً كما تعني أيضاً جزءاً من العين، ولكن الاستخدام الأخير (جزء من العين) استخداماً خاطئاً وليس مشروعاً.

ومع هذا فلست مقتنعاً تماماً بهذه الوجهة من النظر، وإذا ما قبلتها فإنني أريد أن أضيف إليها: نعم، ولكن استخدم «بريتشارد» مناخ وجهة النظر الذاتية لكلمتي «ينبغي» و «واجب» استخداماً أكثر دقة وأقل تضليلاً وأقل خطراً أيضاً. أما استخدام روس أو وجهة النظر الذاتية فإنها تقضي إلى عدد من المخالفيات Paradoxes.

أولاً، إنه بناءً على وجهة النظر الموضوعية، يمكنني أن أؤدي واجبي وأؤدي ما ينبغي ابتداءً من دافع رديء، وعن قصد غير أخلاقي. مثال ذلك لقد استعرت كتاباً وعن قصد تام فإنني لن أعيده، وقد نسيت الكتاب في حجرة الشخص الذي استعرته منه، وذلك في غيبة نسيان، لقد أديت واجبي إذن، واستعاد صاحب الكتاب كتابه.

ثانياً، إنني إذا أديت واجبي فإن هذا غالباً ما يحدث عن طريق الحظ، ومن ثم فقولنا «هو دائماً يؤدي واجبه»، يمكن أن يعني «لقد كان رجلاً في حياته، يفعل ما تتطلبه منه الظروف، ولكنه يفعل ذلك دائماً إما بطريقة عرضية، أو تحت ضغط، أو نتيجة لدافع سيىء». ومن المعروف دائماً أن «مور» كان يزعم أن الدوافع لا تفعل شيئاً بما هو «صواب» و«ينبغي» و«الواجب»، وتلك هي *المخالفية. ولقد كان رأينا أنه من الغريب أو الشاذ أن تقول إن العبارة التي تقول أن رجلاً أدى واجبه أو فشل في أدائه (أو فعل أو لم يفعل ما ينبغي أن يفعله) فإن هذا لا دخل له بمدحه أو ذمه. (ومن المهم أن نلاحظ أن كلمتي «صواب» و«خطأ» تبدوان أقل مخالفية كما سوف نرى فيما بعد).

إذن من المشروع أن نقول: إن كلمتي «ينبغي» و«واجب» قد استخدمتا استخداماً خاطئاً وفقاً للمعنى الموضوعي على الذي ذهب إليه «روس»، أو على الأقل نقول: إن كلمة «واجب» استخدمت بكلتا الطريقتين، ولكن مع بعض التحفظ حول استخداماتها الموضوعية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فلن يكون الاستخدام الموضوعي سائداً؟ هناك عدة أسباب لذلك. أولاً إن وجهة النظر الذاتية هي بالمقارنة حديثة العهد وهي إنجاز على درجة عالية من التحضر. لقد اعتاد الناس أن يلقوا باللوم على أفعال نحن الآن نحلهم من مسئوليتهم عنها، على سبيل المثال حالات المنشقين على العقيدة أو المجذوبين. والإدراك الذي نحن عليه الآن في هذا البلد بعد الحرب العالمية الأولى هو أنه لا ينبغي ألا يعتبر عمل المعارض الحي الضمير عملاً إجرامياً يقع تحت طائلة القانون، ولا ينبغي أن يُضحي بهذا المعارض، أو يعامل كجبان لم ينبث ببنت شفاه. هذا التغير، كما يبدو لي، يعتبر تقدماً، ومع هذا ترفض وجهة النظر التقليدية التخلي عن رأيها. كذلك فإنه في الماضي كان ينظر للجرائم غير المقصودة، وحتى للأشياء الجامدة على أنها ينبغي أن تعاقب، بنفس الصورة التي يركل بها الأطفال المنضدة التي صدموا بها أثناء لعبهم.

والسبب الثاني الذي بموجبه تعتبر وجهة النظر الموضوعية معاصرة هو أنه

يوجد معنى موضوعي بكل تأكيد للكلمة «واجب» أو «واجبات» مثل: «واجب الخفارة (الحراسة)» وما إلى ذلك. إن واجبات الضابط الآمر، أو واجبات حاجب المحكمة واجبات موضوعية لأنها تندرج ضمن قائمة الأوراق الرسمية، ومن ثم لا تعتمد على الاعتقادات، أو على اعتقادات أي فرد، أو دوافعه، أو مجهوداته الشخصية.

وأما السبب الثالث الذي من أجله نعتبر الاستعمال الموضوعي معاصراً وسائداً هو أنه إذا استخدمنا كلمتي «واجب» و«ينبغي» بطريقة ذاتية، فإننا سوف لا نزال بحاجة إلى مصطلح موضوعي. وحتى يمكننا أن نتبين هذا دعنا نرى حجة «بريتشارد» وهي أنه ينبغي «أن أترك لنفسي العنان لأفعل ما أعتقد أنه يتناسب مع حالة الأشياء». ولكن هذا لا يكفي. فاللص مثلاً يحدث ما يتناسب مع حالة الأشياء. فما الاختلاف إذن بينه وبين رجل ذي أخلاق؟ لا بد أن الاختلاف يكمن في حالة الأشياء. علينا إذن أن نميِّز بين ما يحدثه الرجل الخيِّر إذا ما تصرف حيال الأشياء، وما يحدثه الرجل السيىء؛ ولهذا السبب فنحن نحتاج مصطلحاً أخلاقياً في نهاية الصيغة السابقة، وقد يخدمنا في هذا المصطلح «صواب». إن الإنسان الأخلاقي بطبيعة الحال يفعل واجبه إذا ترك لنفسه العنان لأنه يفعل ما يعتقد أنه صواب. والإنسان السيىء يفعل ما يعتقد أنه خطأ. هنا نلاحظ أن «صواب» و«خطأ» استخدمتا بطريقة موضوعية، وهذا سبب آخر لمشروعية استخدام «واجب» و«ينبغي»، لأنه إذا استخدمت كلمة «صواب» بطريقة موضوعية، فإن «واجب» و«ينبغي» سوف تستخدمان على أنهما مرادفتان لكلمة «صواب».

ولكن لا زال هناك عنصراً آخر للذاتية لا بد من النظر فيه. لقد ذهب «بريتشارد» إلى أن واجبي يعتمد على اعتقاداتي حول الوقائع. ولكن كما يشير «كاريت» E.F. Carritt توجد اعتقادات أخرى لا بد أن نضعها في الحسبان، وهي تلك الاعتقادات التي تكون حول المبادىء الأخلاقية والقيم الأخلاقية. ففي بعض الأحيان لا يكون هذا واضحاً، لأن الاتفاق الخلقي يؤخذ على أنه

الضامن لذلك. إن واجب الجراح يعتمد على اعتقاداته الفعلية، فإذا كان يعتقد أن العملية سوف تنقذ حياة مريضه، فإن واجبه يفرض عليه أن يجري العملية. على حين نجد جراحاً آخر يعتقد أن العملية سوف تودي بحياة مريضه، وهنا فإن من واجبه ألا يجري العملية. هنا نلاحظ أن الواجبات المختلفة اعتمدت على اعتقاداتها الفعلية المختلفة. إننا نضع في الحسبان كضمان، المبدأ الأخلاقي المتضمن ـ أي الحياة لا بد أن تنقذ ـ وهو ما يتفقان حوله. ولكن ليست هذه هي الحالة دائماً، فقد ينصح أحد الأطباء مريضه بأن يتناول جرعة كبيرة من المورفين، على حين أن الطبيب الآخر الذي يزامله يقول له «هذه الجرعة سوف تقتل المريض»، وهنا يجيب الطبيب الأول قائلاً: «نعم أعرف هذا». هنا نجد أنهما يتفقان حول الوقائع ويختلفان حول المعايير الأخلاقية. وقد يرفض امرؤ استخدام العنف لأنه يعتقد في كفاية المقاومة السلبية، وهنا نلاحظ أن الاختلاف وقائعي، ولكنه مع ذلك يرفض العنف لأنه لا مبرر له، وهذا بطبيعة الحال صراع أخلاقي. إن «كاريت» يقبل كل معطيات الذاتية وفقاً لوجهة نظر «بريتشارد»، ولكنه يذهب إلى ما هو أبعد من هذا. إنه بناء على وجهة نظره نجد أن واجب المرء أن يطلق العنان لنفسه ليفعل ما يمليه عليه تقديره الأخلاقي للموقف الذي يعرض له («يدع نفسه» و«يفترض» هي حدود الذاتية التي يستخدمها «بريتشارد». أما «التقدير الأخلاقي» فهو الإضافة الجديدة التي أحدثها «كاريت»). ولكن توجد لدينا هنا صعوبة خاصة فيما يتعلق بالاعتقادات الأخلاقية. إننا قد نتفق على أن واجب داعية السلام أن يرفض الحرب لأي سبب حتى لو كانت «العدالة» هي السبب، ولكن هناك حالات متطرفة نجد فيها أن شعورنا بهذه المسألة لا يكون يقيناً. ما الذي يمكن قوله مثلاً عن حالات الإبادة الجماعية التي تعرض لها اليهود على أيدي النازي أو المنشقين على النازي، وما الذي يمكن قوله عن عمليات غسيل المخ التي يجريها الشيوعيون للمسجونين؟ هل يمكن النظر لهؤلاء على أنهم يقومون بأداء واجبهم، وأن غايتهم أخلاقية؟ وما هو الفرق بينهم وبين داعية السلام؟ إنني منقاد للظن بأنه لا فرق بينهم، ومن ثم ينبغي علينا أن نقبل المخالفية ونمنح

هتلر جائزة أخلاقية. لماذا نكون إذن أقل ارتباطاً بأن نفعل ذلك أكثر مما يحدث في حالة داعية السلام؟ ربما يكون السبب راجع إلى أننا لسنا متيقنين تماماً أن داعية السلام على خطأ؛ وربما يكون السبب أيضاً أن داعية السلام يبالغ في التأكيد على القيمة التي نقبلها ـ خاصة شرور الحرب وحدود السلم هي التي تقدم لنا الحل، كما قد يمكن أن يكون ذلك أيضاً بسبب إعجابنا ببعض الناس (مثل الكويكرز Quakers). ولكن علينا أن نتذكر أن طغيان دعاة السلام وانتشارهم ظاهرة حديثة جداً، ففي الحرب العالمية الأولى، على سبيل المثال، كان يحجب صوتهم وفي حالات أخرى كان التأييد الشعبي العارم يؤدي إلى القبض عليهم، ولهذا فقد نكون الآن في مرحلة تحول. كما يجب علينا أيضاً أن نتذكر أن المديح الأخلاقي هو أحد أنماط القيمة.

يبقى عنصر أخير ينبغي إضافته للذاتية، وهو عنصر الدافع. فقد يقال إن المرء يستوفي صيغة «كاريت» ومع ذلك فهو لم يـؤ د واجبه، خذ على سبيل المثال: سوف أتقدم لأدلي بصوتي في انتخابات كرسي الفلسفة، إن هناك فرصة ولا بد أن أدلي بصوتي. هل أكون قد أديت واجبي هنا؟ وما هو المبدأ الأخلاقي الذي اعتقده ملائماً هنا؟ إنني أعتقد أن أفضل رجل لا بد وأن ينتخب. ما هي إذن الاعتقادات المناسبة للواقعة لأضعها في حسابي؟ لقد اعتقدت أن جونس كان أفضل رجل. هل أترك لنفسي العنان لانتخاب جونس؟ لقد فعلت، وأدليت بصوتي لصالحه. وهكذا أكون قد أديت واجبي. ولكن افترض أن إدلائي بصوتي كان بدافع صداقتي لجونس، أو لمساعدته على تبوء المنصب. إذن عليَّ أن أدلي بصوتي لصالح جونس سواء اعتقدت أنه الرجل الأفضل أم لا. لقد قلت لنفسي «أي حظ ذلك الذي حالفه. إن أحداً لم يجرؤ على وضع العقبات أمام رأيي» (علينا هنا أن نستعيد القول، بناءً على النظرية الموضوعية، بأن أداء الواجب غالباً ما يكون مسألة حظ). إن رفض إدخال الدافع في تعريف الواجب يؤدي إلى نفس المخالفية التي سبق أن لاحظناها من قبل، أعني فصل المديح والذم عن التصورات «واجب» و «ينبغي»، لأنه من الواضح أنني لا أستحق أي مديح للتصويت لصالح صديقي، أو للتصويت من أجل أن يتبوء المنصب.

يقدم «روس» و«بريتشارد» الحجج ضد مسألة تضمين الدافع في تعريف الواجب. فيقول أولاً إن مثل هذا الاحتواء إنما ينتج بسبب النكوص، لأنه ما هو الدافع الذي يكون وجوده مطلوباً؟ بكل تأكيد الإحساس بالواجب. إن واجبي إذن سوف يكون «أن أدع نفسي أؤدي ما أعتقد أنه ملائم للموقف من خلال إحساسي بأن هذا واجبي». نلاحظ هنا التعبيرات «من إحساس بأنه ينبغي أن أدع نفسي... من إحساس بالواجب». ولكن النكوص هنا ينشأ فحسب إذا ربَطْنا، كما يفعل «روس»، الواجب بالصواب وتبنينا نظرية موضوعية حول الواجب. ولكن، كما هو مقترح، إذا ميزنا «الواجب» من «الصواب» واستخدمنا «صواب» بطريقة موضوعية، فإن صيغتنا سوف تصبح «إن واجبي هو أن أدع نفسي أفعل ما أعتقد أنه الصواب لأنني أعتقد أنه الصواب»، وهنا يختفي النكوص أو لا يكون الأمر دائرياً.

والحجة الثانية ضد تضمين الدافع في الواجب هي أن «ينبغي تتضمن يمكن» Ought implies Can، وهذا مبدأ أساسي متفق عليه بين كل الأخلاقيين الذين وضعت أقوالهم موضع النظر. وهنا توجد مشكلات كبيرة حول تحليل هذا التضمن، ولكنه يمكننا الآن أن ندع هذه المشكلات جانباً. وما هو مذكور آنفاً هو أنه عندما أقول أنه ينبغي على امرىء ما أن يفعل شيئاً ما، فإن هذا يتضمن أنه يمكنه أن يفعله. والآن فإن الاعتراض هو أنه ليس بمقدوري الدافع المقرون بالإرادة. يمكنني أن أقرر اللحاق بصديق أو مساعدته، ولكن لا يمكنني أن أقرر أنني جوعان أو غضبان، أن أحب أو أكره. وهذه دوافع طبق الأصل. هنا نجد أن لدينا إجابتين على هذه الحجة الأولى: أن دوافعنا ليست مستقلة تماماً عن إرادتنا. إن «روس» يذهب إلى أنه بإمكاننا أن نغرس دافعاً في أنفسنا، ولكن هذا لا يكفي لأن التعريف الذي يتضمن الدافع يبدو أنه يتطلب منا أن يكون لدينا الدافع المناسب الآن. كذلك فإن «روس» لا يزال ينكر أنه يمكننا تبديل دوافعنا المباشرة بالاختيارات المباشرة، على حين أنه يمكننا هذا أحياناً. حينما يكون الناس في ثورة غضب نقول لهم عدُّوا حتى العشرة، وهذا يقلل من غضبهم. ولكن هذا يجري عملية تبديل لدافع قائم

فعلاً، ولا ينتج دافعاً جديداً. ولكن يمكنني أن أنتج الغضب عن طريق استعادة ما سبب لي شخص ما في يوم من الأيام من جرح، ويمكنني أن أولد الجوع عن طريق تخيلي لوليمة أقيمت، وأن أولد الحب عن طريق الربَتِ على كتف صديقة لي. ولكن قد يقال أن هذه الإنتاجات غير مباشرة وبالتالي قد تفشل.

إن كل هذا يقودنا إلى الإجابة الثانية والتي تبدو مقنعة تماماً. إن الدافع المطلوب هو الإحساس بالواجب. والآن ما هو التكنيك المتبع لاكتساب هذا الدافع؟ إنه ببساطة لا بد من النظر فيما هو صواب وخطأ في أي موقف. وبالتالي يصبح القول ذا معنى حين تقول «لا يمكنني أن أكون غضباناً من جونس هذا الصباح، ولا يمكنني أن أغضب من أحد، إن الشمس ساطعة وإنني ممتلىء بالسعادة». ولكن قد يبدو من الشاذ أن يقول المرء:«أجد أنه ليس بإمكاني أي معنى للواجب هذا الصباح»، ذلك لأنه قد يقول إنه لا يمكنه أن يتذكر أي شيء على أنه صواب أو خطأ، خير أو شر.

في الواقع قد توجد مواقف استثنائية يكون المرء فيها غير قادر على أن يرى أية تمييزات بين الصواب والخطأ، وقد تكون هذه المواقف مثل حدود التعذيب، أو التعب الشديد، أو الموت جوعاً، أو استخدام أقراص مخدرة معينة، أو الأساليب الروسية في غسيل المخ، أو (كما يقول البعض) العمليات الجراحية التي تجرى في فصوص المخ الجبهية، فكل واحد من هذه الأمور يجعل إدراك كل التمييزات، أو أخلاقية مسألة مستحيلة. عندئذ لا يمكن أن يكون عند الإنسان الدافع للواجب. ولكن تحت هذه الظروف لا يمكن للمرء أن يتبين أي الواجبات يتحتم عليه، وسوف يصبح بلا معنى أن نقول:كان لا ينبغي عليه أن يخون زملائه، أو كان لا ينبغي عليه أن يعترف بالتخريب أو الخيانة. ومن ثم فالاستثناء يؤيد القاعدة. فطالما أن الدافع لم يعرض نفسه، كذلك فإن الواجب لا يمكنه أن يَمْثُل.

وتوجد طريقة أخرى بواسطتها أمكن الوصول للنتيجة ذاتها. لقد بدأت

من الصعوبة القائلة بأنه ينبغي أن أدع نفسي لأفعل ما أعتقد أنه الصواب من دوافع مختلفة. قد يكون دافعي في حالة التصويت لصالح جونس هو الواجب، أو الصداقة، أو التقدير لجونس، ولكن هذا يفترض أنه يمكنني أن أدع نفسي أن أفعل نفس الفعل بناءً على دوافع مختلفة. ولكن هل هذا حقيقي؟ إن الفعل ليس مثل حركة الجسم البشري تماماً، وإنما هو أمر سيكولوجي. ما الذي أدع نفسي لإنجازه حقيقة؟ بكل تأكيد في حالة من الحالات هو أن تنتخب الرجل الأفضل، وفي حالة أخرى أن انتخب صديقي، وفي حالة ثالثة أن أستبعد روبنسون بالتصويت لصالح جونس. افترض الآن أنني تركت نفسي لانتخاب جونس على اعتبار أنه الرجل شبه الأفضل، ولكني أعرف بالإضافة إلى هذا أن جونس كان ماسونياً، أو مراوغاً مثل لاعبي الجولف. هل يستطيع أعدائي أن يقولوا أنني تركت نفسي لأنتخب ماسونياً، أو مراوغاً مثل النمر؟ إذن عندما أدع نفسي لأنتخب صديقي عارفاً أنه الرجل الأفضل فإن هذا القول ليس دقيقاً ويساوي تماماً قولي أنني تركت نفسي لانتخاب أفضل رجل. إن أي تمييز بين الحركة الجسمية والفعل الإرادي، وأي تمييز بين الفعل اللا إرادي والفعل الإرادي لا بد أن يتضمن الإشارة إلى دافع كجزء من الفعل الإرادي المرغوب فيه. ومن ثم فإن ما حَدَث في الحالة الانتخابية هذه لم يكن أنني تركت نفسي لأفعل الشيء الصحيح ابتداء من الدافع الخاطىء، ولكنني لم أدع نفسي لأفعل الشيء الصحيح على الإطلاق. لقد تركت لنفسي العنان لأفعل وفق المحسوبية، أو نتيجة للمقت أو الضغينة، بحيث لعب الحظ دوراً هنا ونتجت نتائج فعلية تماماً مثل الفعل الذي كان عليَّ أن أفعله إذا تركت نفسي لانتخاب أفضل رجل.

وحتى يمكن أن نلخص كل ما سبق، نقول إن «مور» و«روس» قالا بأن الواجب موضوعي. ولكي تعرف ما إذا كان المرء قد أدى واجبه، أو أدى ما ينبغي، فإننا نحتاج فقط معرفة بالوقائع حول الموقف، والنتائج الفعلية لفعله. ولا يحتاج المرء لأن يعرف شيئاً على الإطلاق عن اعتقاداته ودوافعه. ولكنني قد ناقشت هذا الرأي متابعاً «بريتشارد» (في فكرته عن الاعتقادات الفعلية)

وكاريت (في فكرته عن الاعتقادات الأخلاقية)، وفكرتي عن الدوافع. وانتهيت إلى أنه لكي تعرف ما إذا كان المرء قد أدى واجبه، علينا أن نعرف:

أ ـ اعتقاداته حول الموقف (لا عن الوقائع التي تدور حول الموقف).

ب ـ اعتقاداته عن نتائج فعله (وليس النتائج الواقعية).

جـ ـ اعتقاداته الأخلاقية.

د ـ دافعه.

هـ ـ ما الذي يدع نفسه لأن يفعله (وليس ما أنجزه فعلاً).

الفصل السادس

واجب التفكير

ذكرنا بصورة متكررة وبإلحاح شديد في الفصل السابق، أنه بالنسبة لكل المعايير الذاتية Subjective Criteria للكلمات «واجب» و«ينبغي»، أنه فقط وفقاً لهذه المعايير فإن المديح يرتبط بالمصطلح «ينبغي» واللوم يرتبط بالمصطلح «لا ينبغي». ومن ثم فإن المرء يُمدح.إذا أطلق لنفسه العنان ليفعل ما يعتقده أنه الصواب، لأنه يعتقد أنه صواب. ولكن يبدو أن هناك حالات استثنائية لهذه الحالة. إننا نلقي بالمصطلح «حسن النية» Well - Meaning للوم ونقول إن الطريق إلى الجحيم مفروش بالنوايا الخيّرة Good Intentions. فمتى نفعل هذا؟ إن ذلك يكون حينما يؤدي الفعل الذي تم إنجازه وفقاً لما يمليه الضمير Conscientious إلى نتائج سيئة. ولكن مع هذا ليس في كل الحالات. فعلى سبيل المثال جراح القرن الثامن عشر الذي كان يجري العملية بدون كلوروفورم، أو طبيب القرن التاسع عشر الذي أخفق في وصف البنسلين، لا يتعين علينا أن نقول عنهما أنهما حسنا النية لمجرد أنه لم يكن بمقدورهما أن يعرفا أيهما أفضل. كذلك فإننا نلوم الإنسان حسن النية في الحالات التي يكون بمقدوره فيها أن يعثر على الوقائع المناسبة، أو حين يكون بمقدوره أن يفكر فيها بطريقة فعالة.

ومع ذلك فإنه يتبيَّن لنا هنا أننا نلوم المرء ليس على ترك راهن للواجب، وإنما نلومه على شيء انقضى في الماضي، وذلك كما يتضح من الأزمنة التي استخدمت فيها الأفعال. «لماذا فعلت لك«؟ «ظننت أن ذلك سوف يساعده».

ولكن ألا تعرف أنه لا يجب هذا النوع من المساعدة؟ «أعرف بالطبع، ولكنني لم أفكر في هذا». حسناً كان ينبغي عليك أن تعرف. ولكن يتبقى أن المرء بحاجة إلى تأنيب أكثر لَّا فعله في ذلك الوقت، لأنه لا يمكنه عندئذٍ أن يفعل ما هو أفضل. إنه يفعل أفضل شيء. أو بالأحرى يفعل أفضل شيء بالنسبة لوظيفة سيئة. على سبيل المثال بينما كان الطبيب الوحيد في القرية يحضر حفلاً ويشرب فيه بعض الكؤوس استدعي لحادثة وقعت. إنه ليس من الخير أن نقول إن واجبه أن يقود سيارته بأسرع ما يمكن لنجدة مَنْ وقعت له الحادثة. إنه إذا قاد سيارته بعناية (في حالته الراهنة) فإنه عندئذٍ يكون قد أدّى واجبه، وهو بطبيعة الحال لن يفعل ما هو أكثر من ذلك، ولذا فإنه ينبغي عليه ألّا يشرب مزيداً من الكؤوس. تلك الحالة تبدو أنها مشابهة وتسير على التوازي مع الحالات التي يبدو فيها الإخفاق في التفكير مسبوقاً بفاصل زمني طويل للفعل. افترض أنه طلب مني أن أقرأ جريدة في اسكتلندا في الصباح المبكر في شهر أكتوبر، ولم أتوقف لأنظر فيما إذا كان ذلك بداية الفصل الدراسي في جامعة أكسفورد وقبلت الدعوة. ومن ثم فإنه حين يأتي الوقت فيجب أن أبذل ما في وسعي لأنجز أسوأ عمل، فإما أن أهمل جريدتي أو أغيب عن جامعة أكسفورد في الوقت الذي ذهب فيه أناس آخرون يودون مشاهدتي. إنه ينبغي عليَّ ألّا أقبل. كلا، ولكن الوقت الآن هو شهر أكتوبر ولدي عمل الآن يختلف تماماً عن ذلك العمل الذي كان سوف يكون لدي إذا لم أخفق في واجب التفكير.

وقد يجد الناس أنه من الصعوبة بمكان الإطراء على الفعل حسن النية في الوقت الذي أدي فيه. ولكن إذا سألتهم ما الذي كان بإمكان المرء أن يفعله (في الظروف التي وضع نفسه فيها) فإنهم سوف يجدون سبباً للإطراء على فعله. وأحد الصعوبات التي يواجهونها هو أن واجب التفكير يكون وثيق الصلة في نفس الوقت بواجب الفعل الذي يصعب عليهم تمييزه.

لقد أشار بروفسور «رايل» Ryle إلى حالة متطرفة للفعل الذكي، حيث يذهب إلى القول بأنه في كثير من الحالات (ربما في معظمها، وبكل تأكيد في

أفضل الحالات) لا توجد عمليتان منفصلتان هما التفكير والفعل. ففي حالة اللاعب الذي لا يفكر أولاً ثم يتصرف بعد ذلك، وكذلك المتحدث أو الخطيب اللبق نجد أن الذكاء لا يظهر بعملية تفكير مسبقة، وإنما يظهر بالطريقة التي يتم بها أداء الفعل بذكاء. وحتى الخطط حينما توضع بناء على تفكير مُسْبَق، فإنها تظل بحاجة لأن تنفذ بذكاء خارق. والآن ماذا حدث للحل الذي قدمته حول مشكلة «حسن النية»؟ أعتقد أنه يجب على القول بإنه يوجد واجب ليس فقط لأن أتصرف (أفعل) ولكن لكي أفعل أو أتصرف بذكاء (أي أن تفكر فيما أنت مزمع عمله). وبينما يستوفي الإنسان حسن النية كل العوامل الأخرى الداخلة في الواجب يفشل في استيفاء هذا الشرط. وهنا يوجد توازٍ. قد يكون عليَّ واجب أن أخبر إمرءاً بنبأ غير سار وهذا يتضمن أن من واجبي إخباره هذا النبأ بلباقة، ومن هذا الوجه فإنني قد أفشل. أو قد يكون على أن أعلن قراراً وأن أعلنه مؤكداً إياه (حيث لا تكون هناك أية ظلال من الشك حول نهائية هذا القرار) ومن هذا الوجه أيضاً قد أفشل. ربما نحن لا نود أن نطلق على الإنسان الذي فشل في إنجاز واجب التفكير أنه «حسن النية» أو «حسن القصد»، وقد نفضل أن نطلق عليه «غير مبالٍ» Casual أو «مهمل» Careless أو «متسرع» Slapdash ـ ولكن هذه الكلمات سوف تظل كلمات للوم. وربما كانت كلمة «متهاون» Negligent تغطي الاستخدام المقصود في كـل هذه الحالات. إننا نميل لربط مصطلح «القصد» Intention بالتفكير المسبق.

وأما الصعوبة الثانية حول هذا التفسير «لحسن النية» فهي أن واجب التفكير يظهر وكأنه لا محدود. يقول «بريتشارد»، قبل الفعل أو التصرف يجب عليَّ أن «أضع في اعتباري بقدر المستطاع» ما إذا كان تصرفي سوف يكون مناسباً. ولكن لأول وهلة، فإن هذا يبدو أنه ينطوي على أخطار واضحة جليَّة. وقد يمكن القول إن «بريتشارد» يعني بعبارته «قدر استطاعتي» المعنى «بقدر ما تسمح به الظروف تماماً»، وهذا سوف يعني أن نضع في الاعتبار الخطر المشار إليه. ولكن توجد هناك حالات لا بد من شجب الفكر الزائد فيها حيث يؤثر الفكر الزائد على القرارات. والواقعْ أن «بريتشارد» لم يُغطِّ هذه النقطة من

البحث. والآن فإنه يمكننا القول بأن مقدار التفكير الذي يمكن القول عنه أنه واجب محدود بالوقت المتاح وبأهمية القرار.

ولكن تظهر أمامنا العوامل الذاتية مرة أخرى، إذ كيف يمكن للمرء أن يتأكد من الوقت المتاح له؟ لقد شاهدت ذات مرة رجلاً يتزحلق على الجليد، وقد قام هذا الرجل ببعض الألعاب الخطرة، فتسلقت المدرج الجليدي بسرعة عبر شق هش، ولم أقدر أنه بإمكاني أن أصل قبله بوقت كافٍ. فإنني إذا كنت قد توقفت لمشاهدته فإنه لن يكون بمقدوري أن أشاهد هبوطه في الوقت الذي كان يهبط فيه ببطء، ولذلك فلقد كان لدي وقتٌ كافٍ أكثر مما كنت أظن، ولكنني تصرفت بناءً على الاعتقاد الذي كان عندي بأن الوقت قصير. ومرة أخرى فإننا نتساءل: هل باستطاعتنا دائمًا أن نتأكد من أي القرارات هو المهم؟ إن القرار الذي يكون له تأثير كبير على حياتي يبدو وكأنّه يستغرق وقتاً قصيراً جداً. خذ على سبيل المثال تلك المكالمة التي أجريتها في جنح الليل مع أستاذ سابق لي، لقد غيرت هذه المكالمة مسار حياتي تماماً. كذلك الأمر هنا في حالة القرار حيث يجب علينا أن نكرس وقتاً أكبر مما نعتقد ليكون الأمر ملائمًا بالنسبة لنا، أو علينا أن ننسب أهمية أكبر مما ننسبها فعلاً للقرار الذي يتطلب ذلك. ومن ثم فإنَّ ما بدا لنا صعباً في إطار النظرية الذاتية للواجب أصبح واجباً ذاتياً.

ينتج من هذا أن التفكير قد يكون غير ناجـح وتبقى نتائجه غير مقنعة. وبصفة خاصة فإنه يمكننا أن ندخل في اعتبارنا فحسب الاعتبارات التي «ترد» لنا، وفيما يتعلق بما تشير إليه كلمة «ترد» فإن هذا الأمر ليس لنا عليه سيطرة مباشرة. إننا قد نغرس في أنفسنا اهتمامات ونكتسب معارف لتساعد الأفكار الصحيحة على التواتر، وقد يمكننا إلغاء كل هذا ونكتفي بالنصح، ولذلك فإن الأفكار التي قد ترد للآخرين قد ندركها في الحال على أنها ملائمة لمشكلتنا.

ومع ذلك فإن هناك صعـوبة أخيـرة حول «واجب التفكـير» كحل لاستعمال مصطلح «حسن النية». إن «واجب التفكير» يبدو على أنه واجب

موضوعي Objective Duty، ذلك لأنه لا يوجد هناك دفاع عن قولنا «لم أكن أعتقد أنه كان عليَّ أن أفكر، ولم يخطر ببالي أبداً أن أتوقف وأفكر». إنني لكي أنجز واجب التفكير لا يتعين عليَّ أن أدع نفسي لأن أفعل ما أعتقد أنه صحيح. إن هذه الصعوبة يمكن مقابلتها جزئياً بالإشارة إلى أنه من المستحيل أن ننجز أي واجب بدون بعض التفكير، ومن ثم فإن الأمر موضوع الشكوى هو أنني لم أفكر بدرجة كافية. ولكن كلمة «كافية» ذاتها تعود بنا إلى التساؤلات التي سبق أن نشأت حول حدود واجب التفكير، ومع ذلك يبدو أنه توجد مشكلة أصيلة هنا.



الفصل السابع

الاختلاف في الاعتقاد الأخلاقي

اتبعنا حتى الآن في حجتنا المثال الذي قدَّمه («مور» و«روس» و«بريتشارد» و«كاريت») في تعضيد أي نظرية أخلاقية وذلك بالنسبة لاستخدامنا الفعلي للكلمات الأخلاقية. كيف يكون باستطاعتك أن تقرر. . .؟ ماذا تقول إذا. . . ؟ حجة «مور» في أن اللذة ليست وحدها الشيء الخيِّر في ذاته؛ أما «روس» فقد برهن أن إنتاج الخير الأقصى Maximum Good ليس هو الواجب الوحيد للإنسان؛ وأما «بريتشارد» فقد قدم لنا النظرية الذاتية، وكانت إضافة «كاريت» تتمثل في إضافة كل ما سبق إلى النظرية الذاتية. ولكن حتى إذا نجحت كل هذه الحجج فإن كل ما تظهره هو أن تلك النظريات تلائم عالم المقال الأخلاقي لأنفسنا ولأولئك الفلاسفة. والواقع أن بعض الناس قد لا يوافقوننا وقد لا يوافقون هؤلاء الفلاسفة، وبعضهم الآخر يجد على خلاف «مور» أن المعرفة ليست خيراً في ذاتها، أو أن الاستمتاع الجمالي هو خير فقط من أجل اللذة التي يتضمنها. وآخرين يرون على خلاف «روس» أن الكذب ليس خطأ بهذه الصورة، وكما رأينا فقد توصلنا حديثاً إلى قبول وجهة نظر «بريتشارد - كاريت» Prichard - Carrit للمعترض حي الضمير. ومن ثم فإن النظريات تعكس أخلاق الطبقة المتوسطة البريطانية في منتصف القرن العشرين. وأن النظرية المستندة إلى استخدام مصطلحات أخلاقية في الصين أو بيرو مثلاً قد تبدو مختلفة بصورة أكبر. إن وجهات النظر في الأخلاق تختلف، ومن المتوقع أن النظريات التي تبنى على أساس هذه الوجهات من النظر سوف تختلف أيضاً.

وفي مجالات أخرى حينما تختلف الاعتقادات فإننا عادة نحتكم إلى الحجة Argumen والبينة Evidence لتساعدنا في تقرير أي وجهة نظر هي الصحيحة. والواقع أن النتيجة النهائية للفصل الخامس تتمثل في أن واجب الإنسان يعتمد على اعتقاده الأخلاقي كما يعتمد على اعتقاده الفعلي حول الوقائع التي ندركها بصورة ضمنية، وهذا يبيِّن الاختلافات في كل من الاعتقادات الأخلاقية والنتيجة القائلة بأنه عندما تتغير الاعتقادات فإن المرء لا بد وأن يخطىء ونفس النقطة كانت متضمنة في قبولنا لمصطلح «صواب» بوصفه مصطلحاً موضوعياً، رغم أن المصطلح «واجب» يظل مصطلحاً ذاتياً. ومن ثم يمكننا أن نقرر ما هو صواب عندما تتغير الاعتقادات؟

إنه كما سبق أن رأينا فإن معظم الأحكام الأخلاقية الفعلية هي مزيج من الاعتقادات الفعلية حول الوقائع والاعتقادات الأخلاقية. خذ على سبيل المثال «ينبغي عليَّ أن أدفع النقود لجون» هذا القول يستند إلى «أنني استدنت النقود ولم أدفعها بعد». (وهذا اعتقاد فعلي حول الوقائع) ويستند كذلك إلى أن «الديون لا بد أن ترد» (وهذا اعتقاد أخلاقي). إن الاعتقادات الفعلية حول الوقائع يمكن تحقيقها أو تكذيبها بحجة عادية وبيِّنة. ولكن ماذا عن الاعتقادات الأخلاقية؟ لقد رأينا في الفصل الرابع أن بعض الفلاسفة (مثل روس وبريتشارد) يظنون أن القواعد الأخلاقية لا تحتاج إلى ما يؤيد صحتها لأنها قواعد بيِّنة بذاتها وصادقة؛ ولكن ما اتضح لنا أن هذا الرأي ومحاولات الدفاع عنه ليست مقنعة. وقد ناقشنا أيضاً في الفصل الرابع أن القاعدة الأخلاقية يمكن تبريرها إذا كانت نتائج قبولها العام سوف تكون خيِّرة. ومرة أخرى فإننا نجد أن هذا التبرير يحتوي على عنصرين هما، العنصر الوقائعي Factual Element (أي ماذا سوف تكون النتيجة؟) والعنصر الأخلاقي Moral Element (أي هل ستكون النتائج خيِّرة ؟).

والآن، فإن بعض الناس العاديين وبعض الفلاسفة كذلك قد يرفضون هذا الاشتقاق النفعي للقواعد الأخلاقية. إن داعية السلام مثلاً سوف يرفض

إستخدام العنف كأسلوب عام لحل المشكلات، مهما كان الخير الناجم عنه وأيضاً فإن كنائس معينة تقف موقفاً مماثلاً فيما يتعلق بالطلاق وتحديد النسل. ولكن حتى إذا قبل هذا الاشتقاق فإننا سوف نظل غير قادرين على تقديم إجراء كامل للاعتقادات الأخلاقية لأن السؤال «أي النتائج هي خير؟» سوف يظل كما هو. وكما رأينا، كان البعض قد رفض وجهة النظر القائلة بأن المعرفة خير، أو أن الجمال خير، أو أن اللّذة خير. إن «مور» هنا يحتكم إلى الوضوح الذاتي، وتلك مسألة جامعة تماماً كما هو الحال في أمر القواعد الأخلاقية عند روس. والواقع فإن الأمر هنا ينتهي إلى ورطة. إذ نتساءل: أي أنماط الحجج يمكن أن تكون متضمنة هنا؟

إنه حينما تهاجَم قضية من القضايا فإننا أحياناً ندافع عنها ببيان أنها تنتج من قضية أخرى بطريقة استنباطية. خذ على سبيل المثال القول الآتي: لماذا تعتبر القنبلة الهيدروجينية شيئاً سيئاً؟ لأن أي شيء يتضمن تحطيم البشر يعد سيئاً. ولكن هذه الإجابة تعيد التساؤل مرة أخرى. ومن الواضح أنه لكي نثبت بهذه الطريقة أن أي شيء خَيُر في ذاته أو هو خير بصفته غاية سوف يبدو تناقضاً ذاتياً.

إن الاستقراء أو الاحتكام إلى الوقائع سوف يبدو، وبطريقة مساوية تماماً، على أنه أمر مشكوك فيه. ذلك لأن الوقائع الموجودة هنا هي الأحكام الأخلاقية للناس، وقد وجدنا فيما سبق أن هذه الأحكام تختلف وأن بعضها يناقض البعض الآخر.

وفي الحالتين فإن الصعوبة المتضمنة سبق أن أوضحها «هيوم» في مناقشة لمشكلة الاستقراء.

إن النتائج التي تحتوي مفهوم ينبغي (أو لا ينبغي) لا يمكن اشتقاقها من مقدمات لا تحتوي أي منها على مثل تلك المفاهيم. أو بصفة أكثر عمومية لكي نضمن الخير أو الشر، فإن النتائج التي تتضمن أي مصطلحات أخلاقية لا يمكن أن تستند إلى مقدمات لا تحتوي أي منها على أي مصطلحات أخلاقية.

وهكذا فقد يبدو أن الطرق المعيارية للحكم يجب أن تفشل في تأييد صحة، أو تكذيب الأحكام الأخلاقية. هذا المبدأ الهام أطلق عليه الأستاذ «ماكس بلاك» Max Blact «مقصلة هيوم» Hume's Guillotine.

ومع ذلك فإنه يوجد نوع آخر من الدفاع يبدو أنه يهرب من مقصلة هيوم. إنه حينما تهاجم قضية ما فإنه يدافع عنها أحياناً بأنها مؤيدة بكثير من القضايا الأخرى المشابهة ـ وهذا هو ما يسمى أحياناً «اختبار الاتساق» ويطبق هذا على القصص التي يرويها الشهود في الحالات التي يكون فيها التحقيق الخارجي متعذر الوصول إليه. ولكن هنا أيضاً توجد صعوبات. فأولاً نادراً ما تتسق الاعتقادات الأخلاقية للمرء بهذا المعنى،فالواقع كما سبق أن لاحظنا أن هذه الاعتقادات غالباً ما تصطدم ببعضها. ولكن حتى إذا كانت متسقة، فإن الاتساق هنا لا يضمن الصدق، رغم أن اللا اتساق يشير إلى الكذب. كما أن رواية الشاهد المتسقة قد تكون كاذبة تماماً. إن بعض المبادىء الأخلاقية قد تتسق (كما سنرى فيما بعد) بمعنى أن تغيير أو تبديل أحد هذه المبادىء ينطوي على تغيير أو تبديل في المبادىء الأخرى، وهذه جميعاً تكوِّن ما سمي «النموذج الثقافي» Culture Pattern. ولكن قد توجد نماذج ثقافية منافسة، ومن ثم فكيف يمكن أن نفضل نموذجاً على آخر، إن الإتساق لا يخبرنا بذلك.

الفصل الثامن

النظرية الانفعالية

إن النظرية الذاتية التي انتهت إليها الحجة المقامة في الفصل الخامس كانت ذاتية في الواجب، وكانت مختلطة بنظرية موضوعية في الصواب، وكانت الصيغة التي انتهينا إليها هي «يجب أن أدع نفسي لأفعل ما أعتقد أنه صواب». وقد أشرنا إلى أن اعتقادي بأن فعلاً ما مخصوصاً سوف يكون صواباً هو دائماً ناتج أو محصلة اعتقادات معينة حول الوقائع (اعتقادات وقائعية) عن الموقف، وأن النتائج المحتملة للفعل ولاعتقادات أخلاقية هي حول ما يكون صواباً أو خيراً بصفة عامة. ولقد رأينا كذلك في الفصل السابق أنه توجد صعوبات حول تحقيق الاعتقادات الأخلاقية عندما تختلف هذه الاعتقادات. لقد قادت تلك الصعوبة الفلاسفة لأن يتساءلوا ما إذا كان العنصر الأخلاقي في تقرير الصواب أو الخطأ هو اعتقاد على الإطلاق، ذلك لأنه إذا كان هذا العنصر اعتقاداً فلا بد أن يكون صادقاً أو كاذباً، ويبدو أنه لا توجد هناك أية طريقة لبيان ما إذا كان صادقاً أو كاذباً. إن الوقائع هي ما يجب أن يجعل الاعتقاد صادقاً أو كاذباً، لأنه بالنسبة للاعتقاد الأخلاقي يجب أن تكون لدينا وقائع أخلاقية، ولكن هذه الوقائع الأخلاقية يتعذر الوصول إليها. لذلك دعنا الآن ننكر وجود أي وقائع أخلاقية. إنني أقول إن الطلاق أحياناً يكون صواباً، وأنت تقول إنه دائماً يكون خطأ. وأنا أقول أيضاً إن طبيب جون ينبغي أن يخبره الحقيقة حول مرضه، وأنت تقول لا ينبغي على الطبيب أن يفعل ذلك. هنا وإزاء هذه الحالات نجد أنه ليس بإمكاننا أن نقول أي اعتقاد منها هو الصادق: أي لا يمكننا أن نقرر

الوقائع الأخلاقية حول الطلاق أو الأخبار بالصدق. لذلك فإنه لا توجد مثل هذه الوقائع، ومن ثم فإن ما أسميناه «اعتقاداتنا» ليست اعتقادات، فماذا تكون إذن؟.

ما الذي تعبر عنه جملة «الطلاق خطأ» إذا لم تكن تعبر عن اعتقاد؟ لقد كان هوبز Hobbes هو أول من أسهم في فهم هذا الموضوع. إن المرء عندما يقول «هذا خير» فإنه يعني ببساطة أنه يرغب في هذا، يقول هوبز:

«مهما كان موضوع الرغبة والاشتهاء لامرىء ما، فإن هذا الموضوع هو ما يسميه خيراً، كما أن موضوع كرهه أو ازدرائه هو ما يسميه شراً، ويكون بالنسبة له ما يحققه تافهاً وجديراً بالازدراء. ومن ثم فإن الكلمات «خير» و«شر»، تستخدم دائمًا في علاقتها بالشخص الذي يستخدمها، لأنه لا يوجد شيء تنطبق عليه هذه الأوصاف، ولا توجد قاعدة عامة للخير أو الشر يمكن أن نستقيها من طبيعة الأشياء في حد ذاتها».

وهكذا فعندما يقول المرء: «الصدق خير» فإنه لا يتحدث عن الصدق، وإنما يتحدث عن نفسه ويقول إنه يرغب الصدق. وعندما يقول المرء «الشيوعية شر» فإنه لا يصف أو يقول شيئاً عن الشيوعية، لأن الشيوعية في حد ذاتها ليست خيراً أو شراً، وإنما هو يصف مقته أو كرهه لها. والآن فإنه رغم أن هذه النظرية ممتعة، إلا أنها لا يمكن أن تفسر الاستخدام الأخلاقي للكلمات «خير» أو «صواب»، والسبب في هذا أنه غالباً ما يكون هناك صراع بين الواجب والرغبة Desire، وعند هذا الحد أجد أنني منقاد إلى القول: «إنه ليس خير ولكنني أريده» (على سبيل المثال الحبوب المخدرة). ولكن هذا القول بالنسبة لهوبز سوف يعني «أنني لا أشتهي هذا الشيء ولكني أرغبه».

إن النظرية التي تقابل هذه الصعوبة هي نظرية هيوم التي بموجبها إذا قلت عن شيء ما إنه «خير» فإنني أوافق عليه، وإذا قلت عن شيء ما إنه «سيء» أو «شر» فإنني لا أوافق عليه. يقول هيوم:

«خذ على سبيل المثال أي فعل تقول عنه إنه فاسد أو شر، وليكن القتل العمد، ثم افحص هذا العقل وقلبه على كل الوجوه، وتبينَّ أيمكنك أن تجد شيئاً له وجود واقعي فيه بحيث تطلق عليه رذيلة. إنك مهما قلبت الأمر على كافة الوجوه فإنك سوف لن تجد سوى انفعالات ودوافع واختبارات وأفكار، ولا يوجد شيء آخر يمت للواقع بصلة غير هذه الأشياء، وسوف لن تعثر على شيء يسمى الرذيلة مهما طال تفحصك للأشياء.. إن الرذيلة توجد بداخلك أنت ولا توجد في الأشياء».

لذلك فإن الصيغة التي افتتح بها هذا الفصل يجب أن تفقد تضمنها للصواب الموضوعي، لأنها فقدت إشارتها للاعتقادات الأخلاقية. وهذه الصيغة سوف تتحول الآن إلى الصيغة التالية: «واجبي أن أدع نفسي أفعل ما أعتقد أنه سوف يدور حول ما اتفق عليه أخلاقياً في الموقف كما أعتقده». هنا نجد الاعتقادات الوقائعية (حول الموقف ونتائج تصرفي) قد استبقت لأنه يمكن تحقيقها، وتصبح الوقائع معروفة بواسطتها.

وفي هذه النظرية نجد أن الكلمات «خير» و«شر» و«صواب» و«خطأ» تعمل تماماً مثل الكلمات «لطيف» و«بغيض» - إنني إذا قلت «البيرة لطيفة» فإن هذا يعني أنني أحبها، وإذا أنت قلت «البيرة بغيضة» فإن هذا يعني أنك تبغضها، والقضيتان معاً صادقتان. إنني أحب البيرة وأنت تكره البيرة. إن القضيتين «البيرة لطيفة»، و«البيرة بغيضة» تبدوان لنا الآن على أنهما تدوران حول البيرة، وأن الواحدة منهما تناقض الأخرى، ولكنهما مع هذا قضيتان عنك وعني ومتسقتان الواحدة منهما مع الأخرى. وبالطبع فإن من التناقض بالنسبة لي أن أقول «البيرة لطيفة» و«البيرة بغيضة» في نفس الوقت، لأن ذلك سوف يعني أنني أحب البيرة ولا أحب البيرة في نفس الوقت. وفي معظم الحالات فإن صدق قضية ما مستقل تماماً عن شخصية المتحدث. على سبيل المثال إذا قلت «الملكة آن ماتت» فإن هذا القول صادق تماماً كما لو كنت أنت نفسك الذي تقوله. ولكن في بعض الجمل يعتمد الصدق على المتحدث، على سبيل المثال إذا قلت «إنني قصير النظر» فإن هذا القول يكون صادقاً فقط إذا قلته أنا،

ويكون كاذباً إذا قلته أنت؛ ذلك لأن كلمة «أنا» هنا تشير إلى المتحدث فقط. والآن فإنه بناءً على نظرية هيوم فإن صدق القضية «البيرة لطيفة» يعتمد على من يقولها، رغم أنها لا تتضمن الإشارة إلى كلمة «أنا» بين كلماتها القليلة. ومن هذه الوجهة من النظر فإنها مضللة. وبطريقة مشابهة فإن القول «نيرون كان رجلاً سيئاً». يبدو على أنه يقول شيئاً عن نيرون مثل القول «نيرون كان رجلاً عنيداً»؛ ولكن الأمر ليس كذلك لأنها تخبرنا عن حالة المتحدث الذي لا يتفق مع نيرون. وعليه فإنه بناء على هذه النظرية لا بد أن نلاحظ أن القضايا الأخلاقية لا زالت قضايا، وأنها لا زالت مما يمكن القول عنه أنه صادق أو كاذب، وإنه لا زالت بها وقائع أخلاقية، ولكنها مع هذا فهي قضايا يدور صدقها ووقائعها حول المتحدث الذي ينطق بها أو يعنيها.

لقد وضع الأستاذ «الفرد جولز آير» وآخرون أيضاً وجهة نظر أخرى حديثة مخالفة لتلك النظرة. إنه بالنسبة للأستاذ «آير» فإن الأحكام الأخلاقية عنده ليست قضايا على الإطلاق، وإنها ليست صادقة أو كاذبة، إنها لا تصف أي شيء، ولا تصف حتى شعور المتحدث. وإنما هي أشبه بعبارات التعجب، إنها عبارات تظهر أو تبينِّ الاستحسان أو عدم الاستحسان. يقول آير في حجته ما يلي:

> «إنه لا يمكننا أن نرفض وجهة النظر القائلة بأن المرء الذي يقرر أن فعلاً معيناً هو صواب أو أن شيئاً معيناً هو خير أنه هو نفسه يستحسنه، على أساس أن المرء الذي اعترف بأنه أحياناً استحسنه ما كان سيئاً أو خطأ سوف لن يناقض نفسه».

إن الحجة التي يقدمها آير تبدو وكأنها غير مقنعة، ذلك لأنه إذا استخدمت الكلمات «سيء» و«خطأ»، و«استحسن» بطريقة أخلاقية، إذن فإن المرء لن يعترف بما يقترحه آير. إنه قد يستحسن أخلاقياً شيئاً كان من الناحية القانونية خطأ أو سيئاً بالنسبة لصحته مثلاً، أو قد يستحسن بطريقة أخلاقية شيئاً قد يصفه أخلاقياً بأنه سيء أو خطأ (مثل موضوعات الرغبة).

وما لا يفعله هو قوله «أشعر بالاستحسان الأخلاقي لهذا الفعل أو الشيء ولكنه أخلاقياً خاطيء أو سيء أخلاقياً». والواقع أن آير نفسه يتنبه إلى هذا بعد صفحات قليلة من الموضع السابق فيقول: «إذا قلت «الطغيان فضيلة» وأجاب شخص ما «أنت لا تستحسن الطغيان» فإنه بناء على النظرية الذاتية العادية سوف يناقضني». إنه عليَّ أن أقول إن هذا يكون واضحاً في أي نظرية يناقضني بناء عليها. ومرة أخرى فإن آير قد ضلل باستخدام كلمة «أحياناً». إنه يمكنني أن أقول «فعل جون الشيء الصواب رغم أنني أحياناً من الناحية الأخلاقية لا أستحسن تصرفه». وبكل يقين يمكنني أن أقول «إن هذا سيء أو خطأ رغم أنني اعتدت أن استحسنه أخلاقياً حينما كنت صغيراً»، أو قد يعني آير (بكلمة «أحياناً») «في بعض الحالات الاستثنائية». ولكن إذا استحسن «س» في هذه الحالة الاستثنائية شيئاً فإنه لا يمكنه أن يقول إنه في هذه الحالة كان خطأ. ونقطة أخرى مشابهة تكون فيها النظرية الذاتية واضحة تتمثل في أن الاستحسان الذي نضيفه للحكم الأخلاقي هو الاستحسان الراهن، رغم أن الفعل الموجود في الجملة يكون في الماضي أو المستقبل. مثال ذلك «نيرون كان رجلاً سيئاً»، و «ستفعل صواباً إذا أخبرته الحقيقة». هذه الأمثلة يجب أن تحلل كما يلي: «إنني الآن لا أستحسن شخصية نيرون رغم أن نيرون قد مات» و«إنني الآن استحسن تصرفك في المستقبل والمفترض فيه قول الحقيقة».

وبالرغم من أن حجة آير ورفضه لوجهة النظر القائلة بأن الأحكام الأخلاقية تصف مشاعر المتحدث بأنها قد تكون خاطئة، إلا أنه لا زال من الممكن أن تكون النظرة ذاتها صائبة. عندما يقول رجل «هذا عمل فظيع» فإنه لا يعبر عن مشاعره بطريقة هادئة محايدة وإنما في هذه الأحوال تكون الجملة المرادفة لذلك هي «ما فعلته شيء فظيع!». إن صيحة التعجب تعتبر نطقاً لا إرادياً يخرج من الناطق للتعبير عن مشاعره. إن الأنين يدل على الألم، والعرق يدل على الارتباك، والشحوب يدل على الخوف. وفي رواية «صيد الحيوان الوهمي» عندما قال الرجل «أهلاً بك» فإن هذا كان مجرد تعبير عن شعوره. ولكن بعض صيحات التعجب تستعمل في توصيل أو نقل المشاعر. فإذا أعطوني كأساً من

النبيذ أقول «ممتع»، ولكن هذا يعني أنه من الممكن أن أستعمل عبارات التعجب للخداع. إنه من الممكن أن أقول «ممتع» وأنا أتذوق الأوزو لأن مضيفي يوناني ولا أريد أن أغضبه، ومن الممكن أن أصرخ من الألم وأقول «أوه» عند طبيب الأسنان لأنني متصور أنه اقترب من عصب الضرس. والملاحظ أنه غير ممكن استعمال عبارات التعجب أجمعها بهذا الشكل، فإذا رأيت رجلاً يقفز فليس لي أن أعرف إذا كان يقفز من الفرح أو من الغيظ أم إذا كانت قدميه تؤلمه أم إذا كان الطوب ساخناً تحت قدميه. ولذلك فليس من الممكن أن يخدعني. ولكن عبارات التعجب مثل «أو» و«يوهـه» و«ممتع» و«يعيش» والتي تتعلق بالمشاعر يمكن استعمالها للتعبير عن المشاعر، ولذا تستطيع أن تضلل وتبعد عن الحقيقة. يقول «آير» إن الحكم الأخلاقي يعبر عن المشاعر بطريقة مناسبة، ولكن هذا يعني أنني عندي مشاعر، وهذا ليس بعيداً عن وصف المشاعر التي يتحدث عنها «هيوم» في نظريته. إن أفضل طريق يسلكه المؤمن بالنظرية الانفعالية هو طريق الوسط والذي يقول إن الأحكام الأخلاقية تقع في نقطة ما بين الوصفية البحتة وتعبيرات التعجب البحتة، وتحمل بعض المواصفات من الاثنين.

وفي كتاب «ستيفنسون» يوجد التحليل الكامل لنظرية الانفعالات الأخلاقية، فهو يعرض عدداً من القضايا الهامة ويضيف إضافة مهمة للنظرية كما رأيناها عند «آير» و«هيوم». إنه يفصل بين صراع الإيمان والصراع السلوكي. إن معظم الاختلافات حول ما هو صحيح أو صالح أو ما ينبغي أن نفعله ليست اختلافات أخلاقية، فإذا قال طبيب «ينبغي أن تجري جراحة» وقال آخر «لا ينبغي أن نجرب المضادات الحيوية»، فإنهما على وفاق أخلاقي تام من حيث أنهما يريدان شفاء المريض، ولكنهما يختلفان فقط حول الطريقة التي سوف تشفيه. وفي بعض الأحيان ينتهي النزاع من هذا النوع سريعاً «لقد ارتكب فلان خطأ عندما ترك زوجته وأطفاله وذهب إلى بيرو بهذه الطريقة». «لم لم يرتكب خطأ». «أليس ترك زوجته وأطفاله بدون عائل أو مورد رزق بهذه الطريقة خطأ؟ «لا لم يتركهم فإنهم سوف يلحقون به قريباً على المركب». «إنني

لم أعرف ذلك». في هذا الحوار يوجد اتفاق أخلاقي تام بين الخصمين وهو أن هجر الزوجة عمل غير صالح. المسألة إذن متعلقة بحقائق وبآراء متضاربة حول الحقائق. وهذا هو تمييز «هيوم» معروض بطريقة واضحة.

والنقطة التي يريد «ستيفنسون» أن يعرضها هي أنه يتضح أن غالبية المعارضات التي تدور حول ما هو صحيح أو ما هو واجبي، إنما هي معارضات في الإيمان بالشيء، ولذلك يمكن حلها بالأدلة. والدرس الذي نتعلمه من ذلك هو إذا تقبلنا مبدأ الانفعالية فإنه من الخطأ في ٩٩٪ من الحالات أن تطبق النظرية ببساطة في جميع الأحوال.

عندما أقول أن (س) من الناس على حق، وتقول أنت أن، (ص) من الناس ليس على حق، فإنه دائماً من الخطأ أن يقال أن هذا يعني فقط أنني أرضى عنه وإنك لا ترضي عنه، ولا يوجد ما يضاف إلى ذلك، لأن الأخلاقيات أمر يتحكم فيه الذوق وليس المناقشة. ولا شك أن أول خطوة صحيحة. لأنني عندما أقول أن (س) من الناس على حق فأنا أرضى عن تصرفه. ولكننا يجب أن نتساءل لماذا؟ ربما أنني أخشى أو أخاف مخلوقاً في الحقل. ولكن، لماذا؟ لأنني اعتقد أنه ثور. وبعد ذلك أرى أنه ليس ثوراً فيختفي خوفي. إنه لم يستحسن ذهاب جونز إلى بيرو. نعم، ولكن لماذا؟ لأنه كان يعتقد أنه هجر زوجته وأطفاله، ولكنه عندما عرف أنه لم يفعل ذلك اختفى اعتراضه عليه. والسبب في هاتين الحالتين أنني أخاف من الثيران، وهو لا يستحسن التخلي عن الزوجة والأطفال.

ولما انتهى «ستيفنسون» من تأكيد هذه النقطة الجيدة، قدم نقطة أخرى جيدة في نفس درجة جودة الأولى. لقد اقترحت أنه من السهل أن نعرف ما إذا كانت المعارضة معارضة عن اعتقاد أنها (مبنية على الحقائق المجردة) أو سلوكية (مبنية على الأخلاق)، وهذا يكون بمجرد سؤالنا «لماذا». ولكن ليس هذا من السهل دائماً كما هو الوضع مع الشاعر الذي لم يعشق «د. فل». والمثال الواضح هو النقاش حول نزع السلاح النووي. إن بعض المناقشات تكون عن

التسليح والبعض الآخر يكون عن نزع السلاح. يقولون: إذا تركنا القنبلة الذرية وشأنها فسوف تتبعنا الدول الأخرى في ذلك. هذا توقع مبني على الوقائع المجردة البحتة، وممكن إيجاد الدليل على ذلك، ومبدئياً يمكن إثبات ذلك، إذ أن التخلي عن القنبلة الذرّية يعني أن بلدنا سوف يحتل من الإتحاد السوفييتي، إن هذا لا يعنيني فأنا أفضل أن أموت أو أعيش تحت سيطرة الإتحاد السوفييتي على أن أكون من الـذين يحبذون استعمال هذه الأسلحة، وهـذا تفضيل أخلاقي بحت. فلا توجد وقائع مجردة لإثباتها أو عدم إثباتها. ولكن إذا تركنا هذه الحالات الشاذة نجد أن مسألة التسليح النووي هي مسألة تتشابك فيها الوقائع المجردة مع الأخلاقيات.

ويمضي «ستيفنسون» قائلاً: إن استعمال اللغة يساعد على تشويه الفرق بين العنصر الأخلاقي وعنصر الوقائع المجردة، وكثير من الكلمات تظهر على أنها وقائع مجردة، ولكنها في نفس الوقت محملة بمعانٍ أخلاقية ويمكن استعمالها في الخداع. فعندما يقال: «لا نستطيع أن نعطيه أصواتنا فهو أسود» أو «لا نستطيع أن نعطيه الوظيفة فهو يهودي» أو «لا نستـطيع أن نثق بـه فهو شيوعي»، نجد أنه في كل حالة يوجد سبب لكل تصرف، وهذا السبب يعبر عن اتجاه، وهذا صحيح إلى حد ما. ولكن في نفس الوقت فإن هذه الكلمات تعبر عن سلوك، وفي هذه الأحوال تكون اللعبة واضحة، ولا يمكن للمرء أن يخدع لأن كلمات مثل «أسود»، «يهودي» و«شيوعي» هي كلمات واضحة. ولكن ليس من السهل أن نعرف ما هي الكلمات البديلة للكلمات «أسود» و«يهودي» و«شيوعي»، وإذا وُجدت فإنه من الممكن أن تكون كلمات استنكار بمجرد تغيير نبرة الصوت أو التركيز على الكلمة.. إلخ.

ومثال ظريف على ذلك نقتبسه من رجل يرثي صديقه، وينتهي الرثاء بقوله: والآن سوف أقول كلمة عن رذائله «كان مدمناً للتدخين لا يفرق بين الخمور ويقضي جميع أمسياته في مشاهدة مباريات الكريكيت»، وحتى لو لم يقل هذا الرجل كلمة رذيلة فإن كلمات مثل «مدمن» تعطي لنا الدليل على أنه لا

يحب الكريكيت. إن «ستيفنسون» لا يلفت نظرنا إلى عدم وجود أسماء غير محملة كمرادفات، ولكن لإثبات هذا فلنأخذ أية رسالة مثيرة للجدل من أية جريدة ونضع خطوطاً تحت الكلمات المحملة، وبعد ذلك فلنحاول استبدال هذه الكلمات المحملة بكلمات أخرى تعطي نفس المعنى ولكنها غير محملة وغير متحيزة.

ذات يوم كنت حاضراً لمناقشة حول تخطيط طرق المدينة، وقال ممثل معارضة مشروع إنشاء الطريق الجديد إلى الخبير الذي صممه «أعتقد أنك سوف تخنق ألف سيارة أخرى في الشارع يومياً». ولاحظت أن كلمة تخنق محملة، ولم يرد الخبير على هذا الاتهام بالنفي، ولكن ممثل الذين يؤيدون المشروع رد عليه قائلاً: «إني متأكد أنه إذا أردنا تخفيف ضغط المرور الذي يخنق الطريق الرئيسي فهذا سيكون عن طريق تحويل عدد كبير من السيارات إلى طريق آخر». وكلمة تحويل أيضاً محملة. وسألت نفسي ما هي الكلمات غير المحملة المرادفة لهاتين الكلمتين؟ ووجدت أنه لا يوجد، وهذا شيء غير مثير للدهشة لأن اللغة كمثل على شيء اجتماعي تستعمل لجذب الأصدقاء والتأثير على الناس، ومن ثم فمن المتوقع أن قليلاً من الكلمات سوف تكون غير محملة.

والنقطة الأخيرة التي يتفوق فيها «ستيفنسون» على «آير» هي أنه يصف طريقة التفكير التي تتصل بالاستحسان الأخلاقي كسلوك وليست كانفعال أو عاطفة. وآير نفسه يرشدنا إلى هذا التغيير ففي كتابه «اللغة والصدق والمنطقة» يقول: «إنه فشل في الطبعة الأولى للكتاب في توضيح أن المقصود من الاستحسان الأخلاقي أو عدم الاستحسان ليس أفعالاً معينة ولكنها درجات من الأفعال، وإذا وُصِفَ فعل معين بأنه صحيح أو غير صحيح أو سيء أو حسن كما هو الحال فهذا لأنه فعل من نوع ودرجة معينة».

ولكن في هذه الحالة فإن حالة المتحدث الذهنية توصف بأنها حالة سلوك وليست حالة عاطفة أو انفعال. وإذا فرضنا أننا نحكم على فعل بأنه صواب أو

خطأ لأنه ينتمي إلى درجة معينة من الأفعال، فإنه بالتالي سوف نحكم على جميع الأفعال التي تنتمي إلى هذه الدرجة بأنها صواب أو خطأ أيضاً، وهذه قضية فرضية أو عدة قضايا فرضية. ويمضي آير قائلاً، وكلماته تدل على أنه لم يتمكن بعد من السيطرة التامة على التمييز بين الانفعال والسلوك.

«ما يبدو أنه حكم أخلاقي هو في أغلب الأحوال تصنيف وقائعي للتصرف ينتمي إلى درجة معينة من التصرفات التي تثير في المتحدث نوعاً من السلوك الأخلاقي عادة».

ولكن كلمة «تثير» هنا غامضة، ويمكن أن تعني أن التعرف على التصرف وتصنيفه في درجة معينة تعطي الفرصة للتعبير عن سلوك معين، وهذا ما توضحه كلمة «عادة». ولكن لا يستثار اتجاه عام نحو أي شيء بمجرد وجود المناسبة للتعبير عنه. فإذا عصرنا إسفنجة فهذا لا يحيي فيها عنصر المرونة، ولا تحيي كتابه هذا الفصل مقدرتي على الصياغة باللغة الإنجليزية السليمة. كذلك يمكن أن تعني كلمة يستثار «الصحوة». إن الفرصة فعلاً قد غيرت من سلوكي، إذ أنني أرثي إخواني الأرمن وأشعر بالشفقة نحوهم عندما أسمع عن مصائبهم، وأتبرع للجمعيات الخيرية لمساعدة الأرمن. ولكنني أفعل هذه الأشياء عندما أسمع «جلادستون» يعرض مشكلة الأرمن، وبدون سماعه لم أكن أفعل شيئاً من هذا القبيل. إن دموعي تسيل عند سماعه وأبعث بمبالغ من أموالي إلى الجمعيات وأطلب الحرب مع تركيا.

لقد كان «ستيفنسون» غير متسق فيما يختص باستخدامه لمصطلح «الموقف» أو الاتجاه. حقاً إنه يصرح بتفضيله لاستعمال الكلمة للإشارة للانفعالات وذلك لأسباب وجيهة. فالاستجابة إنما تكون لمجموعة من الانفعالات، أو بالأحرى لموقف ما (والذي هو في حد ذاته تركيبة معقدة من الخواص النفسية). فقول المرء أن له موقفاً من ظرف ما، إنما هو قول بأنه له رد فعل تجاه سمة معينة من سمات ذلك الظرف، وأنه حري بأن يكون له نفس رد الفعل تجاه الظروف المتشابهة ـ ورغم ذلك فعندما يتحدث «ستيفنسون» عن

القواعد الأخلاقية فإنه يرجعها إلى «السياسة الاقتصادية النفسية»، ثم إلى «موائمة التعميم». فالسامع والمتحدث على حد سواء سوف يستعينون بالسياسة الاقتصادية النفسية التي تنتج عن ترتيب موضوعات موقف بشكل ما من أشكال التصنيف الفج. وهذا يوحي بأن رد الفعل تجاه حالات معينة يمكن أن يكون مستقلاً عن تلك التصانيف وسابقاً عليها. ولكن في مثل هذه الحالة فإن مصطلح «الموقف» ليس بالمصطلح المناسب. وهناك احتمالان بديلان ممكنان:

أ - إنني أشعر بمشاعر معينة تجاه أفعال بعينها، وهذه المشاعر حادثة وليست كامنة في مزاجي النفسي. وهنا يمكنني إذن أن ألاحظ أوجه شبه بين الأحداث التي تثير فيَّ تلك المشاعر، ويمكنني أيضاً أن أصنفها تصنيفاً مبدئياً ملائماً، أو حتى دون أن أعيرها انتباهاً صريحاً يمكنني أن أكتسب عادة تكوين مثل هذه المشاعر.

ب - لدي موقف تجاه ذلك الفعل بعينه، وهذا يعني أنني أستحسنه في ضوء بعض الخصائص العامة التي تـوجـد فيه، وإنني حري بأن أستحسن أي فعل آخر تكون له نفس الخصائص. ولكن إذا كان ذلك كذلك فإن القول بأن «ذلك النوع من الأفعـال صواب» ليس نتيجـة لنوع من التعميم، ولكنه أساس لحدوث ذلك النوع الخاص من الاستحسان ومتضمن فيه.

وهناك سبب آخر لاستخدام مصطلح «موقف» عوضاً عن المصطلح «شعور»، ذلك أنه إذا كان لدي موقف استحسان تجاه شيء ما، فإن موقف الاستحسان هذا سيعبر عن نفسه ليس في نوع الأحكام الأخلاقية فحسب، بل في شتى الطرق الأخرى كذلك مثل اتخاذ القرارات والاختبارات والنصائح والمدح واللوم والعقاب. وهذا أيضاً يشرح ما كان حرياً لو لا ذلك بأن يكون حجة تساق لدحض النظرية الشعورية. وقد يقال بأن المؤرخ يستطيع أن يصدر حكماً أخلاقياً على فعل ماض دون أية مشاعر ملحوظة، بلا عاطفة، ولكن هذا يرجع إلى أن أحكام الإدانة، أو الإدانة في حد ذاتها، تعتبر تعبيراً كافياً عن

الموقف الأخلاقي مثلها في ذلك مثل المشاعر. فأي شيء يمكننا أن نميزه فيها بعد باعتباره شعوراً بالاستحسان إنما يحدث عادة في الحالات القصوى، أو حيثما تسد المنافذ أمام التعبيرات الأخرى. ذلك أن التعبيرات الأخرى ـ بمعنى من المعاني ـ تجمع بين كونها طبيعية، وبين كونها بيِّنة أفضل شاهد على ذلك الموقف. فالأفعال تتحدث بصوت أعلى من الكلمات. وربما لا يعبر المرء عن شعوره تجاه الزواج أو الشيوعية أو العبودية في شكل أحكام أخلاقية، ولكنك يمكنك أن تكتشف الموقف الحري بأن يتخذه في كل حالة بمراقبة السلوك.

وهناك إصلاح آخر يدخله «ستيفنسون» على نمط نظرية «آير» وهو الإصلاح الذي يعتبره هو نفسه على أقصى درجة من الأهمية، وإن كان ـ كما سوف نرى ـ من المشكوك فيه ما إذا كان حقاً يعد من التحسينات التي أدخلت على النظرية الأصلية. والسبب الداعي لهذا هو انتقاد يوجه عادة إلى نظرية «هيوم ـ آير Hume - Ayer Theory (من قبل جورج مور وآخرين)، ذلك أن مور يقول في اعتراضه ما يلي:

«إذا قال شخص ما: هذا فعل صواب ـ وأجاب آخر: «لا.. ليس صواباً» فكل منهما لا يفعل دائماً سوى أن يؤكد شيئاً ما فيما يختص بمشاعره هو، ومن ثم فمن الواضح أنه ليس هناك حقاً أي اختلاف في الرأي على الإطلاق بينهما، وليس أحدهما أبداً متناقضاً حقيقة مع الآخر فيما يؤكده».

إن هذا القول يشبه قول شخصين يقول أحدهما «إنني أحب السكر»، ويقول الآخر «لا.. لا أحب السكر» حيث كلمة لا هنا لا معنى لها تماماً. وكما يقول مور في موضع آخر:

«إذا اعتقد شخصان أنهما يختلفان في رأيهما بصدد مسألة أخلاقية (ويبدو من المؤكد أنهما أحياناً يعتقدان أنهما كذلك» فهما دائماً مخطئان في هذا الرأي خطأ فادحاً لدرجة إنه لا يكاد يبدو من المحتمل أن يقعا فيه، وهذا الخطأ الفادح هو مثل ذلك الخطأ الذي يتضمنه الاعتقاد بأنك حينما تقول: لم أجيء من كيمبردج اليوم، فإنك تنكر ما أقوله أنا عندما أقول «أنا جئت منها اليوم».

ويقر «ستيفنسون» بأن هذه الحجة قوية تماماً وتتطلب إضافة إلى نظرية «هيوم ـ آير» للرد عليها. وهو يقول بأن الحكم الأخلاقي له وظيفة مزدوجة، فهو يصف موقف المتحدث، وأيضاً يحاول فرض ذلك الموقف على السامع. وهذه الخاصية الثانية، أي العنصر «الإقناعي» هو رد «ستيفنسون» على «مور»، فالقول بأن «هذا صواب» وأن «هذا ليس صواباً» (بقدر ما يعبر كلاهما عن مواقف المتحدثين الإثنين) متسقان بنفس الدرجة وكلاهما صادق. ولكن ماذا عن الإقناع؟ لقد طلبت مني إحدى الوزارات الحكومية أن أصف الميـول السياسية والتوازن النفسي لطالب سابق، فسألت اثنين من زملائي عن رأيهما في قيامي بمثل هذا العمل، فقال أحدهما «سيكون ذلك من الصواب» وقال الآخر «لا، سيكون ذلك خطأ تماماً». إنه وفقاً لرأي ستيفنسون فكلاهما في هذه الحالة يحاول إقناعي أنا، والنتيجة تكون صراعاً. فكلمة «لا» هنا تصبح كلمة مناسبة تماماً. قارن مثلاً بين قولك «اغلق الباب» وبين «لا . . دعه مفتوحاً». ليس هناك نوع من الصراع فحسب بين هذين القولين بقدر ما هنالك أيضاً تناقض منطقي بشكل أو بآخر، لأنه من المستحيل منطقياً بالنسبة لي أن أقتنع بفعلهما كليهما معاً.

وفضلاً عن ذلك، فإن وجود هذا العنصر الإقناعي يفسر الصراع المستمر بين الناس بصدد القضايا الأخلاقية. فعندما يكون الأمر متعلقاً بالذوق لا ممانع في القول بأن «الأذواق تختلف» ونكتفي بهذا. ومن المحقق أن النتيجة في بعض الأحيان تكون مرضية تماماً مثل قولنا: «جاك لا يحب أكل الدهون وزوجته لا تحب أكل اللحم الأحمر». ولكن لما كان المقصود من الأحكام الأخلاقية أن تكون إقناعية، فلا يمكن الاتفاق على أن تختلف، كما لا يمكن للإرساليات التبشيرية المتنافسة بأن تتفق مع بعضها، عندما يتعلق الأمر بشخص ما يمكن أن يعتنق أحد أديان تلك الإرساليات. ولكن ما يزال هناك اختلاف جذري بين «مور» و «ستيفنسون» وبين ذلك النوع من الصراع وبين حالة التناقض العادية. فعندما تتناقض جملتان تقريريتان عاديتان إحداهما مع الأخرى، فواحدة منهما لا بد وأن تكون صادقة والأخرى كاذبة. فمثلاً عندما تقول «ليفربول أكبر من

مانشيستر»، «لا . . . ليست أكبر منها»، فهذا التناقض بين الجملتين يمكن حله عن طريق الرجوع إلى إحصائيات السكان. ولكن عندما يتناقض إقناعان فلن يكون أحدهما منطقياً بدرجة أعلى من الآخر أو أصح منه. إن حل الصراع بين قضيتي ليفربول ومانشيستر يكمن في ظهور الحقيقة، بينما حل الصراع بين الإقناعات المختلفة إنما يكون بالانتصار فحسب (وانتصار أي من الطرفين، ولا يهم من بالتحديد).

وبالرغم من ذلك فقد أقر «مور» في إحدى أعماله المتأخرة بأن نظرية ستيفنسون قد قطعت شوطاً بعيداً في تلافي الصعوبات التي أقامها، وأنه نتيجة لذلك لم يعد متيقناً ما إذا كانت وجهة نظره الأصلية هي الصحيحة أم وجهة نظر «ستيفنسون».

وعلينا أيضاً أن نتذكر أن الصراع يُحسم بانتصار طرف على آخر، بغض النظر عن هوية الطرف المنتصر، والكيفية التي حقق بها انتصاره. فعيب المبارزة كوسيلة لحسم المسائل المتعلقة بالشرف يكمن في أن الرجل الأفضل (الأشرف) ليس هو الرابح بالضرورة. خذ على سبيل المثال النص الآتي لبرادلي:

«الحقائق هي مجرد أخطار نشعر بها بطريقة ما، ونشعر بأنها تسود في عقل، أو مجموعة بعينها من العقول. وربما يعني ذلك أن نسأل من وجهة نظر سيكولوجية إن شئت عن الكيفية التي تسود بها تلك الأفكار أو تسيطر على العقل أو العقول قبل البحث، ولكن الحقيقة التي سادت أو سيطرت بها تلك الأفكار لا تؤثر في قليل أو كثير على كونها حقائق. فإن اختلفنا أنا وأنت، ناقشتني وأقنعتني، فهذا نوع من الاتفاق. ولكن إذا فضلت أن تضربني على أم رأسي فهذا لا يؤثر على مدى الحقيقة في موضوع الاختلاف إلا من حيث إنها في هذه الحالة تظل ماثلة في رأس واحد لا رأسين. وأما عن كون أن هناك حقيقة أخرى عن كل هذه الحالات، أو باختصار أية حقيقة على الإطلاق فيما عدا السيادة المجردة، فإن الفكرة كلها تكون فكرة سخيفة مضحكة، فإن أنكرت ذلك فإنك إنما تؤكده بما أن إنكارك (بالرغم من أنه صادق بطبيعة الحال) لا بد وأن يكون كاذباً بما أنه ليس صادقاً إلا لأنه قد ساد».

وإصرار «ستيفنسون» على العنصر الإقناعي في الأحكام الأخلاقية يتلاءم بالطبع مع بعض هذه الأمثلة على نحو رائع. ومن بين هذه الأمثلة القول التالي: يجب عليك أن تقوم بهذا». وربما كان من المستطاع أن تظهر أي حكم أخلاقي ننظر إليه باعتباره وسيلة الاتصال بين الناس، ويحتوي على تلك الخاصية. والأبعد من ذلك أنه عندما تدخل الأحكام الأخلاقية نطاق التاريخ أو ترجمة السير، يمكننا اعتبارها محاولات من جانب المؤلف لإقناع القارىء بأن يتخذ موقف المؤلف من نيرون أو نيلسون أو لويد جورج.

ولكن يبدو من الواضح بنفس الدرجة أن هناك أمثلة لأحكام أخلاقية يغيب عنها العنصر الإقناعي، و«ستيفنسون» يقر بذلك عندمايقول: إنه قام «بالتركيز على استخدام المصطلحات الأخلاقيـة بين الأشخـاص ومعالجـة الاستخدام الشخصي عن طريق التخمين فحسب». فما هو ذلك الاستخدام الشخصي؟ إنه يتحقق عندما أصدر حكماً أخلاقياً دون إيصال هذا الحكم لأي شخص. فقد أقول لنفسي مثلاً «يجب عليَّ أن أقوم بهذا» أو أكتب في مفكرتي اليومية (والتي أولي عنايتي كي لا تقع تحت عين بشر) لقد عاملت جونز معاملة سيئة اليوم» أو «لقد عاملني جونز معاملة سيئة اليوم».

لا جدال في أن هذه أحكام أخلاقية، ولكن كيف يمكن لستيفنسون أن يجادل في أنها إقناعية بقدر ما هي تعبيرية؟ إنه يحاول ذلك عن طريق التعامل معها على أنها إقناعية للذات، أي أنني حينئـذٍ أحاول إقنـاع نفسي أنا، وهو يتساءل قائلاً: «كيف نصل إلى قرار ما؟ كيف نحل صراعاً أخلاقياً؟» ويجيب قائلاً: إننا نتخيل أنفسنا على أننا أحد أبطالنا، وإننا نتصور أنفسنا في صراع مع خصم قوي ننجح في النهاية في إقناعه بما نريـد، فنحن نقوم بتشخيص المعارضة داخل أنفسنا ونسميها الشيطان الذي بداخلنا، ونحن نلح عليها حتى تستسلم.

في هذه الأحوال إذن ما الذي نحاول أن نصل إليه، وما الصراع الذي نحاول أن نحسمه؟ ليس صراعاً بل قراراً نتخذه بصدد ما هو صواب وما هو

خطأ. لقد وصلنا بالفعل إلى ذلك القرار، لأننا لو لم نكن قد فعلنا لما أمكننا أن نسمي المعارضة بالشيطان داخلنا أو آدم القديم. القرار إذن قرار فيما سوف نفعل، والصراع صراع بين الواجب والرغبة (الشيطان ـ آدم القديم)، وعندما استدعي إلى ذهني صور الأبطال أو أصور نفسي وأنا أصارع التنين فإنما أحاول أن أجعلني أفعل ذلك الذي كنت بالفعل قد قررت أنني يجب أن أفعله. ولكن مثل هذا النوع من الإقناع لا قيمة له بالنسبة لتحليل «ستيفنسون»، فمعادلته المنطقية لشرح القول بأن (س خير) هي الآتي «إنني أستحسن س، فافعل مثلي». أفعل ماذا؟ إستحسن س أنت أيضاً. من المؤكد أن مثل هذا التحليل يستطيع التعامل مع أحكام بصدد أطراف ثالثة أو الماضي. فعندما أقول لك: أن ديجول يسلك سلوكاً سيئاً، فإنني أحاول أن أجعلك لا تستحسن ديجول، ولست أحاول أن أجعلك (أو أجعل ديجول) تقوم بما تستحسنه أنت أو يستحسنه هو. وعندما أقول لك «إن معاهدة فرساي كانت جائرة» فإنني أحاول أن أجعلك لا توافق عليها ولست أحاول أن أجعلك (ولا من قاموا بعقد المعاهدة) تفعل ما تستحسنه أنت أو هم. ولكن عندما أقول لنفسي، أو أكتب في مفكرتي الشخصية: جون سلك سلوكاً سيئاً، فإنني أعبر عن عدم الرضا عن جون ولا يمكنني أبداً أن أحاول إقناع نفسي بعدم الرضا، فليس هناك أدنى مبرر لهذا. إما أنني غير راضٍ أساساً ومن ثم يصبح الإقناع عديم الجدوى، أو إنني لست أساساً غير راضٍ، ومن ثم يصبح الإقناع بلا أساس. فالأمثلة التي ساقها «ستيفنسون» على الإقناع الذاتي أمثلة لمحاولة إقناع النفس بالقيام بما كانت قد استحسنت من قبل (وليس إقناع النفس بالاستحسان من عدمه).

وهناك قصة تقول إن طلبة إحدى كليات أكسفورد في مرحلة الليسانس خلال حرب ١٩١٤ اعتادوا على مشاركة عميد كليتهم في حجرة الحمام، وكانوا معتادين على أن يسمعوه يقول بصوته العميق المؤثر «هيا الآن يا فيلبس: كن رجلاً يا فيلبس، ادخل الآن يا فيلبس». من الواضح أن ذلك كان نوعاً من الإقناع الذاتي، ولكن العميد لم يكن يحاول إقناع نفسه باستحسان فكرة أخذ حمام بارد، فلقد كان قد استحسنها بالفعل، وإنما كان يقنع نفسه بأخذ الحمام

فعلاً. وهكذا نصل إلى النتيجة التالية: إن اصطلاحات «ستيفنسون» التي أدخلها على النظرية التعبيرية لمواجهة «مور» بالإضافة إلى العنصر الإقناعي، هي إصلاحات فاشلة لأن هذا العنصر الإقناعي غير موجود في بعض الأحكام الأخلاقية.

ومن المؤكد أن الأحكام الأخلاقية (مثلها في ذلك مثل أية أحكام أخرى) ربما تستخدم للإقناع كما تستخدم لتأدية عملها الأصلي (وهو التعبير)، فمثلاً القول بأن الأرض تدور حول الشمس هو حكم في مجال علم الفلك يختص بحركات الكواكب أساساً، ولكن يمكن أن يستخدم (بدون وعي) كما فعل «جاليليو» في محاولة لإقناع مضطهديه بتغيير معتقداتهم. وهكذا يحل محله القول ليس فقط في علم الفلك حيث يوجد هذا القول، وإنما في التاريخ الاجتماعي كذلك. والقول أيضاً «إنه لذيذ» عندما يصدر عن أكل الكافيار وهو يتذوقه بعد تأمل (وهو الاستخدام السليم للكلمة) يمكن أن يستخدم لإقناع تومي مثلاً أن يأكل الفالوذج عندما تقول له الممرضة «إنه لذيذ».

واستخدام الحكم الأخلاقي لأغراض إقناعية هو مبرر آخر لإحلال كلمة «موقف» محل كلمة «انفعال» وهو ما ناقشناه فيما سبق. وذلك يعني أن إحدى النشاطات التي سأقوم بها (في المناسبة الملائمة) إذا ما كان لدي موقف بعدم استحسان شيء ما هو أن أحاول إقناع الآخرين بمشاركتي هذا الموقف.

وهناك صعوبة أخيرة فيما يتعلق بالنظريات الانفعالية، ولقد أشرنا إليها من قبل في المناقشة السابقة. فأي نوع من أنواع اللغة يمكن أن يستخدم للإقناع، وكل تلك الإقناعات تتضمن استحساناً. فكيف يمكننا إذن التمييز بين الاستحسان الأخلاقي وبين الأنواع الأخرى من الاستحسان؟ إن هذا من الصعوبة بمكان، خاصة إذا كانت النظرية شعوراً أو انفعالاً وليست نظرية مواقف. فالطريقة الوحيدة التي يمكننا بها التعرف على المشاعر ذاتها هي التأمل الذاتي (الإستبطان) أو الوعي المباشر، ولا يجدي هنا القول بأن معيار التمييز يكمن في الأشياء نفسها التي نشعر ناحيتها بتلك المشاعر، لأن لب أي نظرية

انفعالية يتركز في القول بأنه ليس هناك أي شيء أخلاقي بالذات في الأشياء التي نستحسنها أو نرفضها. ويبدو أن «ستيفنسون» يحاول الإيحاء بوجود مثل هذا الفارق المميز للإنفعال عندما يقول بأنه حينما تكون كلمة «خير» تعني ما هو «أخلاقياً خير» فإنها «لا تشير إلى أي نوع من أنواع التفضيلات لدى المتحدث، وإنما إلى ذلك النوع المميز بجدية خاصة أو إلحاح خاص فحسب. ولكن هذا غير كافٍ إطلاقاً. فالاستحسان الجمالي قد يكون جاداً أو ملحاً أيضاً. ويمضي «ستيفنسون» قدماً ليتبنى نتيجة لذلك تحليل المواقف، ويرجع إلى مجموعة متفرعة من الاستجابات التي يتحقق من خلالها موقف عدم الاستحسان. فقد يكون الملاحظ غاضباً أو مصدوماً وتلك أشياء من الواضح اختلافها عن مجرد عدم الشعور بالعزة. وقد يشعر بالذنب أو تقريع الضمير، وهناك ثمة إحساس خاص راق بالأمان عندما يزدهر ما نستحسنه، وليس ذلك الشعور مجرد شعور باللّذة. ويقول «ستيفنسون»: «هذه الاختلافات بين الاستجابات.. تساعد على تمييز المواقف الأخلاقية من تلك التي ليست أخلاقية». ولكن المرجع هنا أيضاً هو التأمل الذاتي في النهاية، ومن الصعب أن نرى أية علاقة بين هذه المشاعر المختلفة.

ولقد اتفقنا في أول فصل من فصول هذا الكتاب على أن التمييز بين الاستخدامات الأخلاقية لكلمة «خير» والاستخدامات غير المتعلقة بالأخلاق لنفس الكلمة ليست بالشيء اليسير. وما نقترحه هنا هو أن النظرية الانفعالية تعجز عن مواجهة هذه الصعوبة على نحو مُرض، ولا شك في أن النظرية الانفعالية ترمي إلى رفعتها ـ تلك النظرية القائلة بإننا نفهم فهماً مباشراً فحسب أن العطف خير، وأن القسوة أمر سيء. ولكن النظرية الانفعالية في حد ذاتها نوع من أنواع المذهب الحدسي، فنحن لا نفعل إلا أن نفهم الفارق بين الشعور بالاستحسان الأخلاقي والشعور بالاستحسان الجمالي ـ أو الفارق بين الشعور بالصدمة والشعور بعدم اللذّة ـ فهما مباشراً فحسب.

الفصل التاسع

الذاتية والموضوعية

إن النظريات المتعلقة بنوع الانفعال والتي نوقشت في الفصل السابق، إنما هي نماذج لرؤية ذاتية للقيم الأخلاقية. ففي الماضي كانت الذاتية تقوم على بيّنة التنوّع في الحكم الأخلاقي ونقص أي سلوك ثابت يمكن تحقيقه عندما تتباين وجهات النظر والآراء الأخلاقية. وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى النتيجة القائلة إنه عندما تتباين الآراء فهذا يلغي التساؤل عن أيّ هذه الأحكام أقرب إلى الصدق. وتبعاً لذلك فهذا يؤدي كذلك إلى نتيجة أخرى وهي أن الأحكام الأخلاقية لا تعبّر عن حالات معرفية مثل المعرفة، والاعتقاد، والرأي، لأنها إذا كانت تفعل ذلك فإنها ستُقيم معنىً للتساؤل حول صدقها وكذبها.

إن بيِّنة التنوّع أو التباين وعدم القابلية للتحقيق قد أُلحقت بالفلسفة الحديثة لاعتبارات أخرى خاصة بالذاتية. وقد لوحظ أن النظرية الموضوعية يجب أن تقوم على عدد من القضايا من نوع يرفضه المنطق بالحديث تماماً. وهذه القضايا تؤكد على الروابط الضرورية بين الخصائص المختلفة لحالات الأشياء في العالم الخارجي. ومن الناحية الفنية يطلق على هذه القضايا «القضايا التركيبية الأولانية»: هي قضايا تركيبية لأنها مركبة ولأن حالات الأشياء تختلف الواحدة منها عن الأخرى. فمن الواضح أن الإنسان يمكنه أن يؤكد علاقة ضرورية بين كون الشيء حصاناً وكونه حيواناً إذا كانت الحيوانية جزءاً من تحليل المصطلح «حصان»، وهي قضايا «أولية» لأنها ضرورية بالمعنى الدقيق.

إن العلماء قد يقولون إنهم اكتشفوا علاقات ضرورية بين الميكروبات

والأمراض وبين الاحتكاك والحرارة. ولكن هذه العلاقات ليست ضرورية بالمعنى الدقيق ما دامت تستند إلى بيّنة إمبريقية (لأنها بعديّة) وما دام لها فقط درجة احتمال تبررها مثل تلك البيّنة evidence.

ويمكننا أن نسُوق بعض الأمثلة المتعلقة بالطريقة التي تتضمن فيها النظريات الموضوعية أحكاماً أولية مركبة. إن «روس» يرى على عكس ما تقرره وجهة النظر القائلة بأن الأحكام الأخلاقية تعبّر فقط عن وجهات نظر تقوم على الاستحسان، ويقول بأننا نستطيع أن نقرر ما إذا كنّا نستحسن شيئاً أو لا نستحسنه حتى يكون لدينا سبباً في ذلك، إن السبب في أننا نستحسن فعلاً ما هو أننا نتعرف فيه على صفة الصواب.

والآن ما هو نوع هذه العلاقة بين الاستحسان والتعرّف على الشيء باعتبارها صواباً؟

إن هذه العلاقة بكل تأكيد ضرورية وأولانية، لأنه إذا كانت هذه العلاقة من النوع العلمي فإنها سوف تتطلب بيِّنة وسوف يكون من الممكن إدراك خاصيّة واحدة بدون الأخرى. ولكن ما هي البيِّنة التي يمكن أن توجد وتتطلب منّا أن نربط استحسان الفعل بمعرفته باعتباره صواباً؟ إنه سوف يكون غريباً أن تقول«إنني أتعرف على هذا الفعل بوصفه صواباً ولكنني لا أستطيع استحسانه».

وهناك أمثلة أخرى يمكن اقتباسها من مثل هذه النظرية التي يقول بها «ج. ا. مور»، يقرّر «مور» أن الخيِّرية ـ الخير الذاتي ـ هي خاصيّة بسيطة تحصل عليها حالات الأشياء. ولكن أيّ حالات الأشياء هذه؟ إنها تلك الحالات التي تشتمل على الاستمتاع الجمالي أو التأثير الشخصي. والآن فإن العلاقة بين الاستمتاع الجمالي والخير الذاتي بالنسبة لمور هي علاقة ضرورية بالمعنى الدقيق تُدْرَك بطريقة مباشرة وتكون مستقلة عن الوجود الفعلي للخاصّة من الناس، وتتطلب، ويمكن ألاّ تستقبل نوعاً من البرهان. وهاكَ مثال استقيناه من «مور» عن القضية الأولانية التركيبية «إذا كانت أية حالة من حالات الأشياء تتضمن استمتاعاً جمالياً فإن حالة الأشياء هذه تكون خيراً ذاتياً».

والمثال الثاني الذي يسُوقه «مور» هذه القضية التي تربط الإلزام والخيرية. «فينبغي» والخير الذاتي هما بالنسبة لمور مفاهيم مختلفة على الرغم من أنه فشل في ملاحظة ذلك في وقتٍ ما، وهما أيضاً مرتبطتان ببعضهما ارتباطاً ضرورياً.

إذا كان القدر الكلّي للخير وضع في العالم الفعلي عن طريق تصرّف ما، فإن فعلاً ما سوف يكون أعظم من فعل ناتج عن فعلٍ آخر بديل أستطيع أن أفعله بدلاً من ذلك، إذن فإنه يتبع ذلك بالضرورة أنني يجب أن أقوم بهذا الفعل.

هذا هو مبدأ «مور» الأساسي.

بعد ذلك لدينا مثال آخر على القضية الأولانية التركيبية الواقعة في مركز الفلسفة الأخلاقية، وهو ما أشرنا إليه في الفصل الخامس حيث نجد «ينبغي تتضمن يمكن».

في هذه الحالات كلها يقال إن خاصيتين مختلفتين من حالات الأشياء مرتبطتان ارتباطاً ضرورياً. إن الفلاسفة الذين يرفضون القضايا الأولانية التركيبية يقسّمون كل القضايا إلى قسمين هما: قضايا تقوم على بيِّنة إمبريقية، وأخرى يقوم صدقها على استخدامنا اللغة. والقضايا الوحيدة التي تقرر علاقات ضرورية هي قضايا تحليلية. مثال ذلك التعريف القاموسي «الديمقراطية صورة الحكومة». هذا القول يخبرنا عن كيفية استخدامنا كلمة «ديمقراطية»، وإنها لا تخبرنا بشيء عن العالم الفعلي. ولكي نكشف ما إذا كانت هناك أيّ ديمقراطيات فإن هذا يتطلب الملاحظة. ومن الواضح الآن أن القضايا التحليلية التي لا تفعل شيئاً أكثر من تحليل معنى الكلمة تقرر علاقات ضرورية. الحصان الأسود هو أسود بالضرورة. والمثلث بالضرورة شكل هندسي. ولكن توجد هناك مشكلات. فالإنسان قد يعرف ما تعنيه كلمة «مثلث» ويقول بطريقة صحيحة إن هذا شكل هندسي تربطه ثلاثة خطوط هندسية. ولكن كم عدد الزوايا التي له؟ من الواضح أنه إذا كان الشكل له ثلاثة جوانب مستقيمة فإن له تَبعاً لذلك ثلاث زوايا، ولكن هاتين الصفتين،

أو الخاصيتين مختلفتان وترتبطان ارتباطاً ضرورياً.

إننا إذا اعتقدنا أن هذا المثال بسيط وواضح (ذلك لأنه بعد كل شيء يمكن أن يقال أن المثلث يشتمل على زوايا ثلاث) فإننا سوف نسوق مثالاً آخراً.

ما هو المكعب؟

هو شكل جامد جميع جوانبه مربعة. ما عدد جوانبه؟ قد يفكر المقامرون أن هذه أيضاً خاصية واضحة متضمنة في مفهوم المكعب، لأن المكعبات تعتبر عَوْناً لهم. ولكن ما عدد الأطراف؟ إن القول بأن هذا يدخل ضمن طبيعة المكعب أمر غير مقبول.

من هنا فإن بعض هؤلاء الذين يرفضون القضايا التركيبية الأولانية يعرّفون القضية التحليلية على أنها قضية تقرر احتواء الخاصية الواحدة على الأخرى، أو انطواء خاصية واحدة بواسطة أخرى. بيدَ أنه أصبح من غير المقبول أن نقول إن التحليل يتعلق بحقائق لغوية، لأن انطواء خاصية واحدة بواسطة أخرى لا يبدو أنه حقيقة لغوية. وهذه مسائل منطقية صعبة، ولا يمكننا تتبّعها أكثر من ذلك هنا، غير أنها تؤدي إلى مشكلة متصلة بموضوع هذا الفصل.

إن هؤلاء الذين يعتقدون أنه لا توجد قضايا تركيبية أولانية يجب عليهم أن يقرروا ما هي قضايا الفلسفة، وهم يقررون أن قضايا الفلسفة بأسرها قضايا تحليلية. فالفلسفة في نظرهم لا تخبرنا بحقائق جديدة عن العالم، إنها تخبرنا بكيفية استخدام كلمات معينة، إنها تجلّي استخدام هذه الكلمات وتُزيل أنواع الصعوبات التي باستخدامها نبتعد عن هذه الصعوبات. والآن فإن معظم هؤلاء الذين يؤمنون بوجهة النظر هذه ذاتيّون في الفلسفة الأخلاقية. وسوف يكون موضوع المناقشة التالية الشك في ملائمة هذين الرأيين، أي وجهة النظر التحليلية ووجهة النظر الذاتية.

دعنا نعود إلى النظرية الانفعالية (بالنسبة للأستاذ آير، الذي يربط بين وجهة النظر الانفعالية ورفض القضايا الأولانية التركيبية) هذا الرأي يحدّد أنه عندما أطلق السيد تشرشل على هتلر تعبير «هذا الرجل الشرير» فإن أيّ إنسان فهم على حق الموقف سوف يدرك أنه لم يحاول أن يصف هتلر، ولكنه كان يصف ويعبّر عن خاصيّة أو صفة من عقله وذهنه هو. وعندما يقول دكتور جويبلز بأن هتلر لم يكن رجلاً شريراً، فإنه لا يقول كذلك شيئاً عن هتلر، بل إنه يصف ويكشف شيئاً عن نفسه. وكِلا الوصفين صادق. فلا يهمّ نوع الرجال الذين ينتمي إليهم هتلر، ذلك أن تشرشل وكذلك جويبلز لهما تماماً ما يبرر رأيهما بنفس القوة. ذلك لأن ما قصدا أن يؤكداه أو يعبّرا عنه كان شيئاً مستقلاً تماماً عن أي حقائق تتعلق «بهتلر»، لأنه ليست هناك حقائق أخلاقية.

والآن هل يمكن أن يكون مثل هذا الرأي الخاص بحكم في الأخلاق تحليلاً لهذا الحكم؟ إن تحليل جملة واحدة يجب أن يعطينا ما نعنيه عندما نصنع هذه الجملة، أو ما سوف نقبله، باعتباره ما نقصده عندما نرى الأمر أكثر وضوحاً.

ويبدو لي الآن أنه لا يوجد استخدام عادي لجملة أخلاقية يمكن أن يقبل تكويناً ذاتياً باعتباره تحليلاً لهذه الجملة. وليس هناك سؤال ينمّ عن صعوبة ونوع من الحيرة. في الواقع كما أحاول أن أوضح، فإن الكرة في الملعب الآخر، إنها مجرد صعوبة وحيرة تمكّن النظرية الذاتية من أن توضح كتحليل للحكم الأخلاقي. وكلما كان واضحاً أن نساعد أيّ إنسان على فهم أيّ معنى ودلائله الذاتية، كلما أكد رفضه لها على أساس ما قصد أن يقول. تخيل نفسك تحاول أن تقنع السيد تشرشل بأنه عندما قال «هذا الرجل شرير» فإنه لم يكن يصف هتلر، وهو لم يكن ليناقض دكتور جويبلز.

لماذا تقبل النظريات الذاتية على أنها تحليل للغة عادية؟ بالتأكيد فإن أحد هذه الأسباب هو أن اللغة يمكن أن تستخدم لقدر كبير من الأغراض المتعددة. «الرجل الأحمق»، هذه العبارة يمكن أن نستخدمها لكي نعبّر عن جنون به

بالإضافة إلى إقرار حقيقة. فالحكم المتعلق بالمكانية يمكن توظيفه كأمر أو حكم قوي. هل هذا الصوت وحشي؟ «هناك باب» يمكن أن يكون أمراً واحد، و«هنا يوجد إبريق الزيت الخاص بك». والسبب الثاني في أن الناس يدّعون أن الذاتية تعطي تحليلاً للأحكام الأخلاقية هو أنهم يخلطون هنا (كما هو معتاد) معنى الجملة بحقيقتها، أو يخلطونه بالبيِّنة عليها، أو كما أوضحنا سابقاً، يخلطون هذا المعنى للجملة بأغراض أخرى يمكن أن تستخدم فيها، أو كما أسلفنا القول أيضاً، يخلطون معنى الجملة بالحالات السيكولوجية التي يكون النطق بيِّنة على وجودها.

إنه يمكنني أن أكتب خطاباً إلى مجلة «التايمز» وأقول «تمّ شنق سبعة عشر مجرماً في عام ١٩٤٧». هذه الجملة في فحواها اعتقاد خاص بي. كذلك فإنها تبرهن على اهتمام بالعقوبة. وفوق ذلك فإن كتابة هذه الجملة إلى «التايمز» يعني الاتجاه إلى التأثير على وجهات نظر وآراء الآخرين. ولكن معنى جملتي مستقل تماماً عن هذه الحقائق حول حالتي الذهنية عندما كتبت هذه الجملة. وفي الحقيقة فإننا أحياناً نستخدم كلمة «يعني» باعتبارها تتضمن هذه التضمّنات العرضية. أنا أقول «جون يكون مضطرباً»، وأنت تجيب «أنت تعني أنك لا ترغب في أن تدعوه إلى الغذاء». هذا هو نفس الاستخدام كما في الجملة الآتية «الدخان يعني النار». ولكن حتى هنا يجب علينا أن نميّز بين ما أعنيه أنا وما تعنيه «كلماتي». وسوف يكون غريباً أن تقول إن جملة «جون منزعج» تعني أننا لا نريد أن ندعوه للغذاء. يحدد «سيتيفنسون» ـ وهذا حقيقي ـ معنى الحكم الأخلاقي على أنه يتضمن فقط حالات سيكولوجية سابقة أو نتائج لهذا الحكم لا يمكن أن ترتبط بالكلمات التي تستخدم بدون عملية التشريط. وهكذا فإن علامات العبوس أو المديح التي تدفعنا أساساً إلى أن نقول شيئاً ما يكون صواباً أو «خيراً» هي جزء من معنى «الصواب» أو «الخير» بالمعنى السيكولوجي الذي يكون مشروطاً هنا بأن العبوس أو المديح كانا ضروريان.

ما معنى جملة «الملك شارل الأول أُعدم»؟ لنفترض أنني ضعيف جداً في

مادة التاريخ حتى أنني لا أستطيع أن أعرف هـذه الحقيقة بـدون خطوط وتفاصيل، عندئذٍ فإن هذه الدوافع المشروطة سوف تكون جزءاً من معنى الجملة. إن معناها سوف يتضمن معاناتي النفسية تماماً مثل تلك المعاناة التي عاناها الملك شارل الأول عندما أُعدم.

على أية حال فإن الروابط السيكولوجية لنطق جملة لا يمكن اكتشافها «بإيضاح» لهذا النطق وهي لا تحدد بحدودها. لأنه لو كان الأمر كذلك فإن المنطق والإعراب المنطقي سيُحاط بعلم النفس الإمبريقي بشكل كبير.

ومن غير المؤكد ما إذا كان ستيفنسون يمكن أن يصنّف هؤلاء المنتمين للمدرسة التي تقرر أن القضايا الخاصة بفلسفة الأخلاق هي قضايا تحليلية، فهو يقرر أن الرجل العادي يتخذ ناحية موضوعية بالنسبة لأحكامه الأخلاقية. لكنه يتساءل:

«عندما تتضح اضطرابات وصعوبات الاعتقاد والرأي، وعندما يُعاد تصحيح التركيبات الميكانيكية (الآلية) النفسية تبعاً لذلك، فهل الناس عندئذٍ سوف يشعرون بأنه مطلوب منّا معيار أكثر موضوعية؟».

إنه يقول هنا: إن الناس العاديين يحتفظون بوجهة نظر موضوعية، ولكنه هو يعتقد أن في إمكانه أن يصحّح تركيباتهم السيكولوجية حتى يمكن أن يصيروا ذاتيين. وهو بذلك أوشك على الاقتراب من رأي «ج.و. ويزدم» القائل بإن التحليل الصحيح للأحكام الأخلاقية يكون موضوعياً، ولكنه يرى كذلك أن التحليل النفسي لهؤلاء الذين يقررونها يمكن أن يستبدل الأحكام الموضوعية لهم ما دام يمكن لهذا التحليل أن يعالج الناس من الاعتقاد في أنهم يعدمون.

إن المرء يقول إن هناك جنيّات في قاع حديقته. وأنت تقول له «بيِّنتك الوحيدة هي أن الضوء الأزرق المنقطع (المرتعش) يكون مصحوباً بانتهاء كمية الغاز تلك الكمية التي يكون لها بيّنة أخرى هنا». ربما تتردد في إقناعه، أو حتى يقتنع. ولكنك لا تستطيع الآن أن تقول له «عندما تقول بأن هناك جنيّات في قاع حديقتك، فإنك كنت تعني أن هناك كمية غاز أسفل هذه الحديقة». أو

لنصل إلى حكم يكون أكثر صلة بالفلسفة، إذ يمكننا أن نتناول مثال الألوان. الإنسان الواضح بالتأكيد يضع الموضوعات والأشياء في أماكنها مثل «بيركلي»، فإنه مقتنع بأن الثلج أبيض وأن النار ساخنة. وليس من الصعوبة بمكان أن نقنعه بأن الألوان التي يراها ليست «في» أو «على» الأشياء ولكنها في معطيات الإحساس الخاصة به أو في عقله وذهنه. ولكن ليس معنى هذا أن تقول إنه عندما قال: «بأن الثلج أبيض» فإن كان يعني أن الضوء هو الذي ينصبّ على سطحه (سطح الثلج) وأن كل الإشعـاعات تنعكس منـه إلى بؤرة العين حيث. . إلخ.

أو لنتناول قضية «ويزدم»، فالإنسان يمكن أن تعالج من عنده حالة اضطهاد مركبة بالتحليل النفسي ويوافق على أنه لم يكن مضطهداً، ولكنه لا يفعل ذلك ليقول إنه عندما قال (قبل المعالجة) أنه كان مضطهداً، فإنه كان يعني أنه كان لا يزال مضطهداً.

وبنفس الأسلوب ينطبق الأمر على الأخلاق. ومن السهل جداً أن نحوّل مبتدءاً من كونه موضوعياً إلى كونه ذاتياً (بمثل هذه الأحكام كما هو الأمر في الأحكام من تنوّع واختلاف الأحكام الأخلاقية وعدم إمكان إثبات ذلك). ولكن حتى المبتدىء الغبي جداً يكون عادة أكثر وضوحاً إن لم يكن ذاتياً عندما جلس على مقعد المعالجة.

إذن انتهى إلى أن النظريات الذاتية للأخلاق لا تتّسق مع النظريات التحليلية للفلسفة التي تكون هي عادة مرتبطة بها. والغالب أن الذاتي يمكن أن يقول إن وجهة النظر الموضوعية «تبنى» لاستخدامنا اللغة الأخلاقية. ونحن نعتقد في موضوعية «الخير» و«الصواب» كما يعتقد الناس العاديون في موضوعية «الأبيض» و«الحار». ولكن هذه الاعتقادات خاطئة ببساطة. وهناك اتجاه واضح للخطأ في الاستخدام العادي للغة الأخلاقية ما دام هناك خطأ في الاستخدام العادي للغة الألوان. وهذا الخطأ يمكن أن يصحّح بالحجج التقليدية للذاتية التي نوقشت من قبل ذلك طويلاً قبل النظرية اللغوية للفلسفة، ولا يمكن

تصحيح هذا الخطأ باعتبارات لغوية.

وهناك صعوبة أبعد من ذلك بالنسبة للذاتية وهي أن كثيراً من الذاتيين يفشلون في الذهاب إلى الطريق بأكمله بنظرياتهم، وهكذا فإن هذا يؤدي إلى نوع من النفور والدعم غير المقصود لاتجاهات الموضوعي التي يكون من الصعب جداً استئصالها.

وقد نسوق مثالاً مبدئياً من المجال المتوازي المتقارب الخاص بلغة الجمال (فلسفة الجمال). وهنا أيضاً فإن الناس العاديين يتمسكون بقوة بالاستخدام الموضوعي، وربما يظنون أن هناك بعض الشكوك حول ما إذا كانت لوحات «بيكاسو» وموسيقى «شونبرج» جميلة، لكنهم يعتبرون ذلك تساؤلاً أصيلاً لا يقبل الاستبعاد على الإطلاق بقولهم إن كل الأمر خاص بالشعور أو الإحساس الفردي.

وبطبيعة الحال فإنه من الحقيقي أن بعض الناس لديهم خبرة تنوّع الحكم الجمالي، وخبرة لأنفسهم في إمكانية الإثبات لأي فرد أن الصورة التي يحبونها هي في حقيقة الأمر جميلة. وبعضهم يصبح فعلاً وفي الواقع ذاتياً كنتيجة لذلك، إنهم يستخدمون لغة جمالية في حقيقة الأمر مختلفة اختلافاً تامّاً. وهم لا يناقضون الناس الذين يختلفون معهم. وبدلاً من أن يقولوا «هذه الصورة غير متقنة» فإنهم يقولون «هذا نوع من الصور لا يروقني»، أو أنهم يقولون «بوب يمكن أن يسعد الآخرين ولكنه لا يقول شيئاً لي»، أو يقولون «موسيقى شونبرج ليست من النوع الذي يروقني». ولكن الذاتي يجب أن يكون متّسقاً. ومثالي في هذا الإخفاق هنا اقتبسه من «أناتول فرانس» الذي يقول:

«ولا يمكن أن يكون هناك انتقاد موضوعي أكثر مما يمكن أن يكون هناك جمال موضوعي، وأي إنسان يظن أنه يضع في تقديره للفن أيّ شيء ولكن هو نفسه غافل عن مغالطة وهمية. وعلينا أن نعرف أننا نتكلم فقط عن أنفسنا عندما لا نستطيع أن نسيطر على أنفسنا لكي نبقى صامتين. والنقد الجيد هو النقد الذي يسرد ويعدّد مغامرات روحه الخاصة عندما تسافر بين الروائع».

في الجملة الأخيرة نجد الكلمات الرئيسية هي كلمة «جيد» و«روائع». ولكي أنوِّه عن الصعوبة فإنني أقتبس حديثاً ألقي في الهيئة التشريعية لولاية جورجيا، وهو حديث ألقاه هناك السيد هال ويميلري، يقول فيه:

«هناك ثلاثة كتب فقط في العالم جديرة بأن تُقرأ: الإنجيل والكتاب المقدس وكتاب التقويم. فلتقرأ الإنجيل، فإنه يعلمك ماذا تفعل، وأقرأ الكتاب المقدس، فإنه يشتمل على أحسن ما كتب في الشعر، وأقرأ التقويم، فإنه يعلمك أن تطّلع على حالة الطقس. وليس هناك كتاباً آخر يستحق أن يقرأه إنسان، ولذلك فأنا ضد جميع المكتبات».

ومرة ثانية فإن أحد جواهر مجموعة الشعر الرديء التي امتلكها هو كتاب صغير أزرق أسلفتُ تسميته، ويحمل الكتاب معه ملاحظات عامة على المراجعة. «يحتوي على أشعار جميلة وبعض الأفكار الرائعة وأبيات شعرية ممتازة نظمت وهي تلامس الجمال».

والآن وفقاً لوجهة النظر الذاتية. لا معنى لأن أقول: إن الشاعر صاحب الكتاب الأزرق الصغير شاعر رديء. ولا مغامرات روح أناتول فرانس يمكن أن تدّعي أيّ أسبقية على المغامرات العجيبة التى ما زالت كذلك بالنسبة لأرواح هال Herifordshire Mercury, Wimberely Hal.

وكذلك الأمر في علم الأخلاق، فالفلاسفة الذين ينكرون كل القيم المطلقة ويقولون إن القيم قد تمّت في اختيارات فردية وُجِدت لكي تؤكد القيم المطلقة نفسها. والوجوديون يرفضون كل القواعد والقضايا المجردة حول الواجب والخير. وكل إنسان يصنع قيمه ما دام هو الذي يصنع اختياره. وعندئذٍ فإننا نجد تأكيداً قوياً على القيمة الجوهرية الخاصة «بالالتزام» (كيركجارد) أو «الارتباط» (سارتر).

والوجوديون يعكسون وجهة نظر ذاتية شائعة للغاية وغالباً يسمعها الإنسان من عامة الناس. «نحن نختلف في كل مسألة ولكنني أحترم استقامته» (وكذلك فإننا لا نختلف في كل شيء). هذه القيمة العامة والمطلقة هي أساس

عـام للوجوديـين. «الأصالـة» (كيركجـارد وهيجر)، و«الثقـة» (مـارشـال) و«الإخلاص» (سارتر) هي أسماء أخرى لها. وتأثير المستويات الشخصية يكون «تسامحاً» ولكن هذا نفسه ليس شخصياً ولكنه مستوى مطلق.

وكذلك الأمر مع الفلاسفة الإنجليز، ومنهم آدم سميث الذي يقول على سبيل المثال:

«لـكي نستحسن أو لا نستحسن آراء الآخرين فهذا يفهمه أيّ إنسان على أنه لا يعني أكثر من ملاحظة موافقتهم أو رفضهم لآرائنا الخاصة بنا».

وهكذا فإنه يعرِّف نفاذ البصيرة العظيم لبعض القضاة (الحكام) في الأخلاق وفي الجماليات بقوله:

«وإنه تمييز جميل ودقيق للإنسان صاحب الذوق الذي يميّز بين ما يمكن إدراكه وبالإدراكات البسيطة والنادرة والاختلافات في الجمال والهيئة. إنه الدقة المفهومة للراضي المحنّك الذي يحل بارتياح وببساطة قضايا ومسائل محيّرة ومعقدة. إنه القائد العظيم في العلم والذوق، الرجل الذي يوجد ويباشر عواطفنا الخاصة، إنه الجدّ والعدل وهو الذي يثير إعجابنا ويبدو أنه يستحق تصفيقنا واستحساننا».

هذه ليست لغة ذاتية وليست متّسقة مع الجملة التي اقتبسها سابقاً والمتعلقة بالإستحسان، وهناك «لا اتّساقات» مشابهة في عرض حديث للنظرية الذاتية قدّمه الأستاذ «بارنز»، يقول هذا الأستاذ إنني أُجيب على تساؤلات أخلاقية باستشارة مشاعري الأخلاقية الخاصة. ولكن نفترض أن هذه المشاعر الأخلاقية الخاصة تتغير؟

لا معنى لأن نقول إنها تتحسن لأن هذا يقترح مستوىً ورائها. فإذا قال «بارينز» أن حساسيته الأخلاقية تتحسن فإن هذا يعني ببساطة أنه هو نفسه يستحسن بصورة أكثر أحكام حاسّته الأخلاقية المتأخرة عن الأحكام المبكرة، وإذا قلت إنه تقدم فأنا أعني أنني أستحسنه الآن أكثر من ذي قبل. (قارن الاقتباس الأول المأخوذ من آدم سميث والذي سبق ذكره).

ولكن «بارنيز» يتحدث عن صقل (تهذيب) اتجاهاته الأخلاقية وعن «الحساسية الأخلاقية المتيقظة على حقائق جديدة» وعن «الحاسّة الأخلاقية غير المتطورة». وأنا أجد من الصعوبة أن أرى كيف يمكن أن تكون هذه العبارات متطابقة مع الذاتية الأخلاقية الكاملة.

كذلك الآنسة «مارجريت ماكدونالد» كتبت عن «الحقوق الطبيعية» تقول «إنه ليست هناك اعتقادات صادقة أو كاذبة عن القيم ولكن فقط قرارات واختيارات أفضل وأسوأ»، وهي بعد ذلك تقول «إن المجرم لا يمكن استبعاده عن الإنسانية» وتقول «إنه من الحقيقي أن أي إنسان لا ينبغي أن تُساء معاملته لأنه يهودي أو زنجي أو لأنه غير قادر على العدّ لأكثر من عشرة».

بعد ذلك فإنه وفقاً لرأيها ليس هناك شيء صادق أو كاذب هنا، وهذه العبارات والجمل تسجّل فقط قراراتها الخاصة. فقد جاءت قرارات «هتلر» و«كوكلوكس كلان» متناقضة ومختلفة بل وعلى النقيض تماماً. لذلك فإن من الصادق كذلك أن اليهود والزنوج ينبغي التضحية بهم. وكيف يكون هناك قرارات أفضل وأسوأ؟ وهل الجملة قرار «مارجريت ماكدونالد» أفضل من الجملة الأخلاقية الخاصة «بهتلر»؟ لو صحّ ذلك، فإن ذلك يسجّل ببساطة قرار مجموعة ثالثة أو يسجّل تكرار ماكدونالد لنفسها.

إن وجهة النظر الذاتية تشكل قدراً كبيراً من حديثنا العام بغير تركيز على نقطة معينة. إذا قلت عن إنسان إن أحكامه الأخلاقيـة متعصبة ومضلِّلة ومغرضة، فإنني أعني فقط أنها تختلف عن أحكامي. وعندما أقول «إن جون أصلَح من نفسه خلال العام» فأنا أعني فقط أنني لم أستحسن هذا الرجل في عامه الماضي وأستحسنه في عامه الحالي. ولا يمكن أن أعني أن مستوياته الأخلاقية تتغير إلى الأحسن، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تغيير أخلاقي فيه. وبطبيعة الحال يمكن أن يقال إنه عندما نقول عن إنسان إنه أصلح فإننا لا نعني أن مستوياته الأخلاقية قد تغيرت، ولكن نعني أنه بدأ في الارتفاع والارتقاء إليها، لأنه لم يفعل ما فعل في العام الماضي. غير أن هذا يؤدي إلى نفس

النتيجة غير المقبولة بأن هذا التغيّر أيضاً ليس تغيّراً أخلاقياً في جون، بل إن غاية الأمر أنني أستحسن الناس الذين يرتقون إلى مستوياتهم الأخلاقية. ومعنى هذا القول هو أن استحقاق أخلاقي فيهم غير صحيح.

وفوق ذلك، فلو لم تكن هناك حقيقة، في هذه الأمور فإن أي اختلاف بيني وبين إنسانٍ ما في تقديراتنا الأخلاقية سوف يكون هاماً بدرجة كبيرة أو صغيرة كأي اختلاف بيني وبين أيّ رجل آخر. ولكن ما أجده هو أن بعضاً من أمثال هذه الاختلافات يهزّني وبعضها يتركني منزعجاً. «س» يختلف معي. «س» رجل أحترمه وهو يرقى إلى أعلى مستوياته الخاصة. وأنا أتردد في أن أقول: إن لدي نفس الحق في وجهات نظري كما هو الحال عنده بالنسبة لوجهات نظره. «س» يختلف معي. «ص» رجل لا أكنُّ له احتراماً، وهو لا يبذل أيّ جهد ليرقى إلى مستوياته الخاصة، وأنا لا أعبأ باختلافه معي. و«هـ» يختلف عني، فهو رجل الشكوك الأخلاقية، وهو غالباً ما يلاحظ مصدراً أخلاقياً يتميز بالدهاء الذي أفتقده أنا، فهو يفهم حلول المشاكل المتقاربة، واختلافه عني يثير لديّ القلق. «ل» يختلف عني، فهو بشكل منتظم يبيِّن نفسه رجلاً ليس لديه تمييز على الإطلاق، فهو لا يرى اختلافاً بين الحالات ولا يرى علاقة بين الأمور المتشابهة، إنه لين يسرق مقصّات شركة السكة الحديد، لكنه يعتقد أنه من الطبيعي جداً أن يسافر بغير أن يحصل على تذكرة. إنه يدافع عن مشروع مجاني كمعرفة قيمة الفرد ويعامل مَنْ حوله بطريقة من الأدب يمكن أن نصفها بأنها إقطاعية. هذا الإنسان لا يسبّب اختلافه عنّي أيّ قلق لي. و«ع» يختلف عني، وهو إنسان ذو خبرة واسعة بالناس وبالأشياء، وهو من العالم بدون أن يكون عالمياً، وأنا أتردد في أن أختلف عنه. و«م» يختلف عني وهو رجل ضيّق الأفق مغلق على نفسه ومحدد بهذه الحدود. هذا الإنسان لا يكون لديّ أيّ تردد في أن أختلف عنه. «ل» يختلف عني، وهو إنسان يجيد الأحكام العملية، آراؤه حول الناس والسياسة معتمدة بشكل كبير، وهو نشيط، وناقد، وحسّاس فيما يتعلق بالعلاقات الإنسانية. وأنا أندهش وأتساءل حول ما إذا كان هذا الإنسان أيضاً كسابقه يمكن الاعتماد عليه في الأمور الأخلاقية. «ك» يختلف عني، فأحكامه

على الأمور العملية رديئة وعامة، ويتميز بالحماقة والسخف وهو غير عملي في اختياره وغر في إيمانه واعتقاده، وعدواني ومندفع في أحكامه وتنبؤاته حول الناس والسياسة. وهذا الإنسان أتوقع أنه لن يكون بطبيعة الحال حكماً أخلاقياً يعتمد عليه.

ولكن ماذا أفعل أنا في كل هذه المتناقضات؟ أو ماذا سوف أفعل لو كنت محلّفاً في محكمة في قضية حيث لا يوجد دليل مباشر واثنان من الشهود يختلفان معي. وأنا أسأل نفسي أيّ الشهود يبدو أنه جدير بالثقة. بطبيعة الحال هذا إجراء فيه نوع من المخاطرة.

وأحياناً يكون الشاهد المطلوب والأحسن تأهيلاً للشهادة خاطئاً، ويكون الشاهد الزور الذي يجهل الأمر صائباً. وعلى الرغم من ذلك ففي غياب الدليل القاطع الآخر يكون تصرفي أكثر عقلانية. وهذا الدليل يفترض الموضوعية، لأنه حيث لا توجد الحقيقة لا يستطيع أحد أن يكون أكثر جدارة بالثقة في حكم ما من أيّ شخص آخر. وهذه المتناقضات لا يعتدّ بها، لأنه إذا كان «الخير» و«الصواب» لايعنيان شيئاً إلا استحسان المتحدّث، فليس هناك شيء نختاره بين «س»، «ص»، «هـ»، «ل».. إلخ.

إن المتوازي في الحكم الجمالي قد يساعدنا مرة ثانية في هذا المجال، فالاختلافات في الأحكام الخاصة بالجمال تكون أكثر قوة ووضوحاً منها في الأحكام الخاصة بالصواب والخطأ، لأنها تؤدي إلى نظريات ذاتية للجمال. وقد رأينا في أمثلة «أناتول فرانس» كم كان من استبعاد كل العناصر الموضوعية. وهنا أيضاً كما يقترح «أناتول فرانس» في حديثه عن «النقد الجيد» ينشأ نفس المصدر. بينما تحدث الاختلافات فإننا نتناول بشكل أكثر جديّة حكم إنسان يقضي حياته بالصورة التي تحقّق وتثبت مواصفاتها فيما بعد، إنسان يضيف إضافات متأخرة أكثر من حكم هؤلاء الذين «يعرفون فقط ما يريدون».

وفي الفن نتشجع بنفس الطريقة على استخدام لغة الأستاذ «بارنيز» والحديث عن «تحسين» و«صقل» حساسية الفرد. ففي الفن كذلك لا أفهم

كيف يتحدث إنسان هكذا بدون أن يشير إلى أن الحساسية قادرة على حكم أفضل. ويمكن أن يُقال إن الإنسان الواحد يمكن أن يكون أكثر حساسية للألم من إنسان آخر، ولكن يمكن كذلك أن يُقال إن هذا لا يعني أن هناك ألم موضوعي واحد، ولكن هذا يعني فقط أن الإنسان يشعر بالألم بشكل أكثر من إنسان آخر. ولكننا لا نعني هذا عندما نتحدث عن الحساسية الأخلاقية أو الجمالية. والاختلاف هنا ليس كميّاً (على الرغم من أنه من الحقيقي أن متعة النقد الجيد أو عدم تذوقه هما في الحقيقة أعظم منهما عند الإنسان العادي).

والبديل للذاتية في كلٍّ من الجماليات والأخلاق هو أن ندّعي أن الناس مطبوعون بدرجات متفاوتة على القدرة على التقدير الجمالي والأخلاقي، وكذلك على التمييز الجمالي والأخلاقي. ومن الخطأ أن نسمي هذا العامل عاملاً عقلياً بسبب الصعوبات الناتجة عن التحقيق والدليل الذي فحصناه قبل ذلك. كذلك فربما يكون خطأ أن نقوم بردّ فعلٍ معارض للغاية ونسمّيه «إحساساً» ونحن لدينا كلمة لهذا النوع من العوامل في المجالات الأخرى وهي كلمة «حكم». والحكم يمارس في تنوّع كبير وطرق مختلفة. المدير مثلاً قد يعيّن شخصاً ما في موقع مسؤولية، وهيئة مختارة هي التي تقابل المتقدمين بطلبات للالتحاق بكلية، لهيئة الخدمات، والمحلِّف يمكن أن يقدّر موثوقية شاهدين متنازعين، والفلاح قد يقرّر ما إذا كان يوسّع أرضه، والمستثمر هو الـذي يقرّر ما إذا كان يتحول إلى الفرسان حالاً. يمكن أن يقال إنه في كل هذه الحالات قد يكون هناك دليـل لاحق على أن الحكم في المسألة مسموع. فالرأس الإدارية تحقّق نجاحات أبعد وأكثر، والمتقدم بطلب بعد اختياره حصل على الدرجة الأولى أو على وظيفة في هيئة الكلية، والمزرعة تكون في رخاء، والاستثمارات تضاعف قدراتها. ولكن في الأخلاق والجمال ليس هناك مقابل بشأن ذلك. ورغم أن هذا مسلّمٌ به فما زالت هناك متشابهات كافية بين العمليات الفعلية للحكم في الحالات القابلة للتحقيق أو غير القابلة للتحقيق لتجعل الاختلافات تبدو غير مناسبة، أو على الأقل تكون أقل ملائمة. وفي كل الحالات نجد الذهن النشيط والإنتباه إلى التفاصيل المناسبة والاحتفاظ بالتنوّع الكبير «للدلائل المختلفة». كل هذه تنتج

من «انطباع» الاعتماد والاحتمال والقوة والمناسبة (الملائمة)، والصواب في كل مجال، وكل إنسان يعرف كم تكون هذه العمليات معرضة للخطأ، وكيف يمكن أن تلغى كتصورات، وكيفية المقاومة بالنسبة لأي نموذج أو نوع شكلي من الاستدلال. بعد ذلك فكل إنسان يعرف بشكل جيد مَنْ هو الذي يعمل في مثل هذه الأمور، يعرف أن الناس يختلفون فعلاً بشكل هائل في هذه القدرة على الحكم. ويعرفون أن هذا «التأثير» الذي تتركه نظرة العين إنما يكون مختلفاً عن الحكم الذي ينتج عن خبرات وتجارب طويلة، وعن العمل بجانب إنسان (أو عن محاربة إنسان ما)، على الرغم من أنه ليس هناك أي حالة يمكن أن تحسب على أنها «بيِّنة قوية» أو حالة يمكن أن تقنع متفرجاً (شاهداً) منصفاً.

ولذلك فإنه يبدو لي أن لجنة المديرين يمكن أن تكون لها فكرتان أو عبارتان في جدول أعمالها:

أ - حول استقالة المدير العام للجنة، أو استمراره لسنتين جديدتين.
ب - حول استبعاد أمين الصندوق الذي أهمل في بعض الأنشطة الهامة.

ويجب أن أتوقع هـذين القرارين. فـالقرار الأول اقتصـادي والثاني أخلاقي، وللتوصل إلى ذلك من خلال مناقشات متشابهة في نموذجها العام يكون ذكر الاعتبارات المناسبة مناسباً. وهذه الاعتبارات هي المحاولة التي تتم عن طريق كل مدير يدفع هذه الخيوط المتنوعة في قرار، كذلك النيّة في أن يكون واقع عليه تأثيراً، في القرار الأول الذي يصدر عن الزملاء ذوي الخبرة الطويلة، وفي القرار الثاني يصدر من الزملاء ذوي النزاهة الملحوظة، والحكم النهائي الذي نحسن أنه يبرر على الأقل بالعناية والانتباه المركزين على هذا الحكم.

لذلك فإنني أنتهي إلى أنه كما تتميز النظرية الذاتية بـالقوة، ونـوال استحسان عامة الناس، فإن هناك موضوعات مثل التحليل «تحليل اللغـة العادية» وبعض الاعتبارات ضد النظرة الموضوعية تقـدّر قيمة هـذه اللغة ومحاولاتها في التعبير.

الفصل العاشر

حرية الاختيار

في نقاش مبكر استخدمنا المبدأ القائل إن «ينبغي تتضمن يمكن». لو أجبر امرؤ على أن يفعل شيئاً ما لا يمكن أن يمدح أو يُلام على فعله. وقولنا «أنا لا أستطيع مساعدته» هو قول يشير دائمًا إلى دفاع كامل. ولكن هذا القول يرفع المشكلة الصعبة جداً والخاصة بالإرادة الحرّة. إن هذه المشكلة صاغَهَا بعناية «هنري سد جويك» كما يلي: «هل فعلي أو تصرفي الإرادي الحر في أي لحظة قد تم تقريره تماماً:

أ - عن طريق شخصيتي كما لو كانت تنمو جزئياً وتتكون جزئياً عن طريق أفعالي الماضية وإحساساتي.

ب - وظروفي أو التأثيرات الخارجية التي تمارس تأثيرها عليَّ في نفس اللحظة؟ أم لا؟ وهل استخدام الإرادة الذي أنا على وشك تأسيسه يمكن أن يتم حسابه بيقين عن طريق أي شخص كان يعرف شخصيتي في هذه اللحظة والقوى المؤثرة عليَّ؟ أو هل يوجد عنصر غير قابل للحساب في هذه العملية؟!!.

إنه خلال القرنين الماضيين، وحتى عام ١٩٠٠، كان يوجد تمييز حاد بين العلم والإرادة الحرة، فلقد ساند العلم الحتمية الجامدة والاعتقاد في مبدأ السببية العام الذي يرفض الإرادة الحرة كما ترفض المعجزات. ومن الحقيقي أنه لا يوجد عالم يدافع عن وجهة النظر القدرية التي تقول إن فعلي أو «قدري» يتم

تقريره عن طريق قوى مستقلة عني تماماً، ولذلك فهي لا شك تأتي إليّ مهما فعلت لكي أتجنبها أو أمنعها. وهذا تماماً هو اتجاه الجندي الذي يقول «إن البندقية التي سوف تقتلني كُتِبَ عليها رقمي، ومن ثم فلا يهم أن أختبىء أو أقف في مواجهة العدو». هذا الطراز من القدرية أحياناً يسمى «شرقياً»، وهو بشكل عام غير علمي: لأن كل عالم سوف يلح ويؤكد أن سلوك المادة الذي يطرأ عليها التغيّر يجب أن يكون أحد العوامل المساهمة في سببية الحوادث التي تحدث لها. ولذلك فإن ما يفعله الجندي يجب أن يؤدي إلى اختلاف.

ولكن وجهة النظر العلمية السائدة تتمثل في أن كل الحوادث التي يمكن ملاحظتها هي موضوعات للقانون العلمي، ولذلك فهي محددة تماماً، وهي من حيث المبدأ يمكن التنبؤ بها. لقد كان من غير المناسب أن سلوك كوكب صغير معين ينتمي إلى مجموعة شمسية معينة من مجموعات أخرى لا يمكن حصرها عدداً، يجب أن يهرب من التعميم الذي يستخدم بنجاح في أوسع نطاق من المجال المغناطيسي، ولأصغر الأجسام الميكروسكوبية. ومن الحقيقي أنه حتى عام ١٨٥٠ فإن إنجازات العلم قد توقفت قليلاً في حالة المادة الجامدة. ولكن منذ ذلك الوقت فإن «دارون» في مجـال البيولـوجيا، و«مـاركس» في علم الاجتماع، و«بافلوف» و«فرويد» في علم النفس قد أحرزوا جميعاً تقدماً ملحوظاً في توضيح التفسير العلمي عبر كل مناحي الحياة والعقل.

على أية حال، فإنه في خلال الخمسين عاماً الماضية تغير المناخ العلمي بدرجة كبيرة، فلم يعد «مذهب الحتمية» مصطلحاً علمياً مقبولاً. وهنـاك حديث قليل في العلم عن «القوى التي لا يمكن مقاومتها» أو عن أية «قوى» على الإطلاق. فلكي تتحدث عن الجاذبية المغناطيسية فإن هذا الحديث غير علمي لأن قوى الجاذبية لا يمكن ملاحظتها بشكل كامل. وما يمكن التحقّق منه وبالتالي ما يمكن قوله، إنه في حالة اقتراب أو تجاوز أجسام معينة مثل برادة الحديد من المغناطيس، فإن برادة الحديد تتحرك في مسارات معينة، أو ترتب نفسها في أشكال ونماذج معينة. وهنا لا يوجد «إلزام». فما يمكن ملاحظته هنا

هو رابطة منتظمة لا أكثر. ومرة أخرى فإنه في إطار هذا الانتظام لا توجد «ضرورة» يمكن ملاحظتها، ولم يعد العلماء الآن يفسرون لماذا تقع حوادث معينة، بل إنهم يصفون فحسب كيف تقع الحوادث. وبالرغم من أن التقريرات الخاصة بالإلزام والضرورة اختفت، فإن عنصر التنبؤ لازال باقياً. وجدير بالملاحظ أيضاً أن التنبؤات ليست يقينية بالتأكيد، ولكن فقط بدرجة من الاحتمالية التي تتطلب بيِّنة عليها، حتى إذا كان هذا يبدو أنه يهدد الإرادة الحرّة فبالنسبة للتنبؤ بدرجة عالية من الاحتمالية والقائل بأن إنساناً ما سوف يختار A، يبدو هذا التنبؤ وكأنه يهدد حرية اختياره بين A و B.

على أية حال، توجد بعض الملامح الخاصة للتجربة الإنسانية التي تجعل مثل هذه الدعاوي الأضعف للعلم الحديث ذات استخدام مشكوك فيه. وهناك ثلاثة ملامح للمنهج العلمي تبدو جوهرية بالنسبة لأي تقريب يتعلق بالتنبؤ الدقيق. الأول منها هو القياس، فدائماً توجد اختلافات بين الشيء الذي تصرفه أو سلوكه يمكن التنبؤ به وبين الأشياء التي يكون سلوكها دليلاً على التنبؤ. على سبيل المثال الاختلافات في الكتلة، والترتيب الكيميائي وهكذا. هذه الاختلافات تكون مصحوبة بحصولها على قوانين ذات متغيرات يمكن أن تعطي لها قيمًا كمية من الملامح القياسية للحالة الخاصة المندرِجة تحت القانون. ولكي نتنبأ من قانون الجاذبية كيف يسلك جسم س بالنسبة إلى جسم ص فإن المسافة بينهما (بين هذين الجسمين) يجب أن توضع في الاعتبار كعنصر محدد في حساباتنا.

والآن فإن الظواهر النفسية التي يمكن أن نتنبأ من خلالها بالسلوك الإنساني غير قابلة للقياس على الرغم من أنها قد تكون كميّة من حيث شدّتها.

وإنه لذو معنى أن نقول مثلاً إني أشعر بغضب أشد أو أُعاني من ألم أشد مما عانيته منذ دقيقة انقضت. ولكن مما لا معنى له أن نتساءل ما إذا كان ألمي قد تضاعف أو إذا كان غضبي قد اشتد بنسبة تعادل ٩٪. إن الطريقة الوحيدة لمحاولة قياس الظواهر النفسية هي أن نقيس ما يصاحبها من ظواهر

فسيولوجية. ولكن لكي نتنبأ بالسلوك كافة من المعطيات الفسيولوجية فهو أن نرفض إما الوجود أو العلّة المطابقة للأحوال النفسية. أما الـرفض الأول (والمتضمن في المادية أو السلوكية) فقد تم تكذيبه الآن بشكل عام. وأما الرفض الأخير القائم على أن الحوادث النفسية «ظاهرات مصاحبة» أو ثانوية ولا تؤدي إلى اختلاف بالنسبة للعمليات النفسية، فإنه من الصعب أن تتوافق مع نظرية تطورية. مثل هذه الحالات «الثانوية المصاحبة للظاهرة» سوف تكون عديمة الفائدة بالنسبة للكائن العضوي الذي يظهرها وسوف يكون من المتوقع أن تختلف أكثر مما تزداد في العدد والتركيب.

إذن إذا كانت الحالات النفسية ليست قابلة للقياس كميّاً فإن التنبؤ بها يكون مستحيلاً. خذ على سبيل المثال ما يلي: ربما يقرر عالم النفس أن الطفل الذي يتم حبسه في دولاب فإنه سوف ينزع بشكل جوهري إلى الخوف من أن يحبس، ولكنه لن يستطيع أن يعطي أي قيمة من حيث الكَمْ لهذا الخوف، ومن ثم لا يستطيع أن يتنبأ بما إذا كان في أي حالة خاصة سوف يتغلب عليه عامل منافس مثل الجوع.

والحالتين الأُخريين من ملامح المنهج العلمي التي تجعلها غير مطبقة بصرامة كاملة على السلوك الإنساني هما حالتا التحليل والتكرار. «بالتحليل» فإننا نعني أو نقصد القوة المتعلقة بخاصية واحدة للشيء في وقتٍ أو زمنٍ ما، وأن ننظر لبعض الملامح الأخرى وكأنها غير ملائمة تماماً للحسابات المطلوبة. على سبيل المثال فإن حسابات الحركة والكتلة والشكل تكون ملائمة، أما التركيب الكيميائي فهو غير ملائم. لكن بالنسبـة للسلوك المرتقب يكـون التركيب الكيميائي ملائماً، أما الكتلة والشكل فغير ملائمين. ولكن إذا لم تكن هناك ملامح للمادة يمكن أن تعتبر غير ملائمة مع تأسيس قـانون متعلق بسلوكها، عندئذٍ فإنه لا يوجد مثل تلك القوانين التي يمكن تأسيسها. إنه توجد خلفيات لاعتبار مثل تلك التجريدات مستحيلة (أو ممكنة فقط في حالة جاهزة) بالنسبة للكائنات البشرية وسِماتها النفسية.

إن ملامح شخصية الإنسان منسوجة مع بعضها تماماً لدرجة أن واحداً من الناس لا يمكن أن يكون ما هو بدون الآخرين، وهذه الملامح تناظر القوى أو ملامح الموضوع العلمي الذي يقرر ويظهر سلوكه. ونحن نتجه إلى أن نتنبأ بأفعال الناس عن طريق إظهار أن هؤلاء الناس لديهم استعدادات خاصة معينة مثل الشجاعة، والقدرة على التكلّم، والذكاء، وهكذا. لكن مزاج الإنسان السريع يساعد على إظهار نوع شجاعته، وقدرته على التحدّث تعطي مزاجه وحالته تقدمها المميز، وذكاؤه يضيء قدرته على التكلّم، وحساسيته توسّع وتنمّي ذكاؤه، وقدرته على التخيّل تقوّي وتنمّي حساسيته، وهكذا.

إنه حتى هذه اللغة لا تقود إلى الافتراضات بأن هذه الملامح توجد بشكل مفصّل، وعندئذٍ تؤثّر في بعضها البعض، ولكن الحقيقة أنه لكي نفهم أي واحد من هذه الأشياء هو أن نجده مرتبطاً تماماً بتفرّد الإنسان. إن وحدة النفس تجعل أي محاولة لتجريد أو تفرّد المكوِّنات النفسية مستحيلة. لذلك فإنه في كتابه الخطابات أو المراجع، فإنني أجد أنه عندما لا أعرف إنساناً معرفة جيدة، فإن الكلمات العامة مثل «مندفع»، و«قوي»، تبدو أنها تشرحه جيداً. وكلما عرفته أحسن كلما فشلت هذه الكلمات تماماً في أن تناسب الشخص الذي أعرفه. وفي هذا يقول كيركجارد:

«إنه لشيء أكثر صعوبة أن تصف ممثلاً واحداً من أن تكتب عن فلسفة الفن بأسرها.. فكلما اعتمد الفرد على العمومية كلما كان ذلك أسهل له، لأن المادة واسعة أو الموضوع واسع جداً لدرجة أن كل الملاحظات المجردة تماماً، والتي يستطيع أيّ فرد أن يتعلمها بقلبه وبنفسه، تبدو وكأنها تعني شيئاً ما. ولكن كلما كانت الملاحظة عينيّة كلما كان ذلك صعباً».

أما الخاصيّة الثالثة المطلوبة للتنبؤ العلمي فهي التكرار. وقد قصد بهذا الافتراض الذي تنفرد به أيّ خاصيّة في داخل نوع معين يمكن أن نقبله لكي يحدث مرة أخرى في الأنواع الأخرى مع الاختلاف الذي إما أن يكون غير ملائم أو يمكن التعبير عنه في حدود كمية مثل قيمة المتغيرات في القانون العلمي

الذي يحكم الاستدلال. ولكن كل شخصية إنسانية مختلفة تماماً عن سواها ومتفردة. إن دراسة قطعة الصوديوم تمدّنا ببيِّنة لا بأس بها على سلوك القطعة التالية من الصوديوم. لكن دراسة سلوك كل من سميث وجونز وروبنسون هي بيّنة ضعيفة على سلوك براون. وهذا ما يعرفه جيداً أولئك الذين كرّسوا أنفسهم لأي مجال من مجالات الخبرة الإنسانية.

وهذا ما يمكن أن توضحه إشارات قليلة من عدد كبير من المصادر الممكنة، فجميع هذه المصادر تعترض على محاولة ربط الفعل الإنساني بقواعد وصيغ محددة. في نص هام لجراهام نجد الرأي التالي:

«إن الحيوية، والقوة، والطاقة تتمثل في السرعة التي تترجم من خلالك إلى فعل، ولأنه لا يوجد واحد فقط منكم خلال معظم وقت هذا التعبير يكون مختلفاً عن سواه. لو أنك سددت الطريق لها، فلن توجد خلال أي وسط آخر وسوف تفقد».

وفي قول آخر قدّمه «بنديتو كروتشه» الكاتب الناقد العظيم في محاولة وضع قواعد لعملية خلق الجمال، أشار إلى:

«النماذج النقدية الخاطئة، والتي تسأل إذا ما كان عمل الفن «يُطيع ويتبع قانون الملامح التراجيدية» الخاصة بالرسومات التاريخية. الفنانون دائماً لا يقيمون وزناً لهذه القوانين، وكل عمل فني حقيقي قد خرج عن قانون ما من القوانين القائمة وقلب أفكار النقاد الذين أُجبروا بهذا الشكل أن يوسّعوا القوانين حتى إنه في النهاية كل قانون موسّع قد برهن على أنه ضيق جداً، طبقاً لمظهر الأعمال الجديدة في الفن، والتي يتبعها بصورة طبيعية تنازلات جديدة، انقلابات جديدة، وتوسعات جديدة».

كذلك نجد «تي. لورنس» قد درس كتاب الاستراتيجية والمعسكرات لكلٍّ من الإسكندر، وقيصر، ونابليون. وعندما كان مستلقياً في الصحراء ذات ليلة يفكر في معسكره ضد الأتراك، فإنه قد فكر بعمق فيما قد درسه وكتب يقول:

«لقد قرأت في النظرية العسكرية، وأخذني شغفي الإكسوفوردي إلى ما بعد نابليون إلى كلوزويتز ومدرسته، إلى كايمرر ومولنك وإلى الفرنسيين المحدّثين.. لقد كان اهتمامي مجرداً ومتعلقاً بالنظرية وفلسفة شؤون الحرب.

والآن في هذا المجال، كل شيء قد أصبح عيانياً، وبخاصة مشكلة ميدينا، وكما اشتهت نفسي فقد بدأت في إعادة الحديث عن قوانين السلوك المناسبة عن الحرب العلمية الحديثة، ولكنها لم تصلح وعادت تقلقني. وبالنسبة لي فإن العنصر الجبري يبدو موضوعاً علمياً خالصاً يتعرض للقانون الرياضي، غير الإنساني. إن هذا العنصر يتعامل مع متغيرات معروفة، وظروف مثبتة، ويتعامل مع الزمان والمكان، ويتعامل مع الأشياء غير العضوية مثل التلال والمناخ وخطوط السكك الحديدية.. إنه كان قابلاً للصياغة والتقنية بشكل جوهري.. ولكن خط التغيرات بالنسبة للإنسان مختلف.. إن تسعة أعشار العلوم كافية في الحقيقة لأن تدرس في المدارس، ولكن العشر غير المعقول كان مثل الصياد الملكي الذي يعيد عبر القطب وهناك يقع اختبار للجزالات».

وفي النهاية نجد «هاوسمان» القائد اللاتيني لكتاباتنا اليوم عن النقد، وهذا هو تغيّر النصوص التي سلمت لنا، وفي الحالات التي توجد فيها تبدو أنها قد خربت وأن قراءاتها خاطئة، يقول هاوسمان:

«النقد الخاص بالنصوص ليس حطباً أو وقوداً للرياضيات، ولا هو في الحقيقة علمًا مؤكداً على الإطلاق. إنه يتعامل مع مادة ليست جامدة وثابتة مثل الخطوط والأعداد، ولكنه يفيض ويتنوع، خاصة ضعف وخطأ الجنس البشري، وبالنسبة لخدمة غير التابعين فهم الأصابع الإنسانية. ولذلك فإنه لا يتأثر بالقواعد والقوانين الصعبة الجامدة والسريعة. كان الأمر سوف يكون أسهل لو أنه كان كذلك، وهذا يفسر لماذا يحاول الناس أن يتظاهروا بأنه كذلك، أو على الأقل يتصرفون كما لو كانوا يعتقدون ذلك. بالطبع فإنك لن تستطيع أن يكون لديك قواعد جامدة وسريعة لو أنك تريد ذلك، ولكن سوف يكون لديك قواعد مزيفة سوف تؤدي بك إلى الخطأ لأن سهولتها

تجعلها غير قابلة للاستخدام في المسائل أو المشكلات المركبة غير البسيطة عن طريق تمثيل الشخصية».

كذلك توجد صعوبة واحدة في اعتبار السلوك الإنساني محدداً تماماً وقابلاً للتنبؤ بشكل كامل. فالفكر الإنساني هو جزء من السلوك الإنساني والمعتقدات الأخلاقية أو العلمية أو الفلسفية لأي إنسان يجب أن تعتبر شيئاً قابل للتنبؤ بشكل متتابع بالنسبة لحالته. بينما هذا النوع من التفسير غالباً يرحب به أي مفكر على أنه شكل لأخطاء معارضية، فهو لن يحب أن يقبله باعتباره شيئاً قابلاً للتطبيق على صدق وجهة نظره الخاصة.

إن «ماركس» قد أشار إلى أنه لا توجد مستويات موضوعية للأخلاق أو المعتقدات السياسية، فكل السلوك الإنساني يتم تحديده وتقريره عن طريق العمليات الاقتصادية وبشكل نهائي عن طريق التركيب الطبقي للمجتمع. وربما يفكر الإنسان أنه يختار ويتخذ القرار عن طريق الفعل لأنه يكون على صواب، ولكن هذا وهم، لأن كل قراراته يتم اتخاذها وتتحدد عن طريق الاهتمام الطبقي، وما ينادي به من معتقداته الأخلاقية والسياسية هو هذه القواعد والقوانين التي تمكّن الطبقة التي ينتمي إليها من أن تعطي هباتها للمجتمع. وبالنسبة لماركس فإن نظرية «بنتام» في الاقتصاد القائلة «دعه يمر» ليس لها أي نصيب من الصحة العقلية، ولكنها تعكس ببساطة اهتمامات الصناعيين البرجوازيين (من الطبقة المتوسطة) الذين يسيطرون على رأس مال المجتمع ويجعلون منه مجتمعاً رأسمالياً. ولكن لم يكن للقرار الاقتصادي الماركسي قوة أيضاً. إنه أيضاً وهم خاطىء بالنسبة لغرض الماركسية الخاص، وإنه الإنتاج الحتمي الملازم لقوى المادة والملازم لاهتمام الطبقة المحلية والمعاصرة المتصلة أو المرتبطة بشكل منطقي هو الذي يجعلها تفنى وتنتهي كتطورات التاريخ. فالإنسان العامل في القرن التاسع عشر كان يجب أن يؤمن بذلك ولكن ليس هناك سبب في أن أي شخص آخر يجب أن يفعل ذلك.

ربما يكون هناك اعتراض على أن أي محاولة لإغلاق منطقة وجعلها منطقة

معتمة بالنسبة للمعالجة العلمية هو إشارة إلى فقدان الأمل. إن الفشل يعتني دائماً بمثل هذه الاستثناءات، أما العلم فقد أزال ذلك وهزمه. فضلاً عن ذلك، فإن منطقة السلوك الإنساني هي شيء لا يعتدّ به في المجال العالمي. وفي هذا المجال الصغير جداً لماذا يجب على القوانين أن تسقط وعلى التنبؤ أن يضطرب؟ ربما تكون الإجابة أنه فقط في هذه المنطقة الصغيرة جداً يمكن أن نسأل مثل هذه الأسئلة. إن معرفة الكون هي فعلاً استثناء مدهش بالنسبة للنمط العام الذي ربما يكون أكثر من مدهش لو أن الملامح والخواص الأخرى لم تكن تشير إلى حياة الإنسان. إنه لتسليم بحجم خالص محض يجعلنا نفكر ونعتقد أن هذه المدارات الحلزونية أكثر تأثيراً من عقول «نيوتن» و«أنشتين».

على أية حال، فإن المناقشات الرئيسية التي تقدمت لا تغلق أي منطقة في وجه البحث العلمي. إن علم النفس وعلم الإجتماع والاقتصاديات كلها دراسات تغطي دراسة السلوك الإنساني. وكل ما يقال إن هذه الدراسات سوف يكون لديها احتمالية أو إمكانية أقل في تنبؤاتها من الدراسات الأخرى وأن محاولتها للتعامل مع الحالات الفردية سوف تكون مطالبة باعتبار هوامش الخطأ. إنها سوف تنجح إلى حد بعيد كسلوك فسيولوجي كمّي وتعطي الإشارات للعمليات النفسية إلى حدٍّ ما مثل عناصر النفس التي يمكن أن تنفصل بأمان عن بقية العناصر، تماماً مثل الرجال الذين يشبهون بعضهم البعض في الشخصيات ويتوافقون في الاختلافات التي تؤثر في النتائج. لقد كان «شيلوك» على حق في قوله «لو أنك وخزتنا، ألن ننزف؟ لو أنك زغزغتنا، ألن نضحك؟ لو أنك وضعت لنا سمّاً، ألن نموت؟» ولكنه كان غامضاً في استنتاجه «لو أنك أسأت إلينا ألن ننتقم؟». إن هناك سبباً جيداً لأن نعتقد ونؤمن بأنه في أجزاء السلوك (أجزاء أخرى غير الوخز والزغزغة، والرمش، وهزات المركبة) تعدّ معظم هذه الظروف لا تتحقق على نطاق واسع. ومع ذلك فإن المدى واسع للأغراض الإحصائية مثل التأمين على الحياة أو الإعلان، والتنبؤ العلمي ربما تثمر نتائجه معلومة مفيدة.

إننا إذا طبقنا بيّنة إيجابية على الإرادة الحرة فإن البعض سوف يجيب بأن

كل إنسان له في ذلك تجربة مباشرة، تماماً مثلما يعرف المرء أنه يتألم، فهو يعرف أيضاً بشكل مباشر وبالتأكيد أن لديه حرية الاختيار مثلاً بين الذهاب إلى السينما وبين الحفر في حديقته. هذا الإدعاء كما يقوم يجب أن يرفض، لأنه من الصعب أن نرى كيف يتسنى لأي شخص أن يلم بشكل مباشر وفي الحال بالصدق الخاص بالقضية القائلة إن قراره ليس له علة محددة. ولكن بالتأكيد ربما يقال إن معظم الناس يؤمن بقضيته وإن هذا الإيمان أو الاعتقاد يكون غير كامل. وربما يقال إنه لا يتبع أن هذا الاعتقاد يكون صحيحاً وأن سيادته وتسلطه، حتى ولو كان غير صحيح، ربما يتم تفسيرها عن طريق المنفعة البيولوجية. وكما قال «روس»، الإنسان يجب أن يعمل أكثر من أجل امتحان، وبعد ذلك يجتازه إذا كان يؤمن أو يعتقد أنه من غير المؤكد إذا ما كان سوف يجتازه أو يفشل في ذلك. لو أنه فكر أي النتائج كانت مؤكدة فربما يشتت مجهوداته (مثل الناخبين للمقاعد الآمنة أو المدافعين عن الآمال اليائسة يكونون أكفاء لفعل ذلك). إننا نُحمل أنفسنا بأحمال الذنب أو الخوف من العقاب التي ترتبط مع إيماننا بالحرية والمسئوليـة، وهذه الأحمال تبدو أنها فعل مؤثر محجوب، وتصبح أوهاماً لا طائل من ورائها، وعندئذ تكون لغزاً بيولوجيا إذا كانت خاطئة في حقيقة الأمر.

والواقع إن أقوى بيِّنة على حرية الإرادة هي الحلقة المتصلة بالحكم الأخلاقي القائل «ينبغي تتضمن يمكن». إنني إذا لم أستطع المساعدة في عمل س فلا يمكن أن أذم أو أمدح على ذلك. إنني إذا لم أستطع عمل س، فإن س، لا يمكن أن يكون واجبي. والآن فإن بعض الفلاسفة حاولوا أن يؤكدوا ويشيروا إلى أن هذه الرابطة ـ أو هذا التسلسل ـ بين المسئولية الأخلاقية والإرادة الحرة ليست قابلة للدفاع، حتى إذا كانت مثل هذه المسئولية تتطلب وجهة نظر حتمية في التصرف الإنساني. افترض أن الحالة كانت هي: كل شيء كونه نفس الشيء المشتمل على ذاتي، فإن فعلين اختياريين سيكونان ممكنان (مثلاً شخص شجاع أو جبان) إذن أي منهما لا يمكن أن يكون فعلاً نابعاً من شخصيتي. إن الاختيار يجب أن يكون مكافئاً للفرصة. لو أنه أمكن لي أن أعطى سبباً يبيِّن لماذا تصرفت بطريقة معينة (أنني أحب موسيقى باخ، أو

أنني جوعان، أو أنني أشعر أنه يجب عليَّ أن أساعد ضحية الاضطهاد) ليس هذا هو السبب؛ لأنه بإعطاء هذه الدرجة المحددة من الإعجاب والجوع والأسف، فأنا لا زلت أستطيع أن أتصرف بشكل مخالف. إن الحياة العقلية بالنسبة للمؤمن بالإرادة الحرة هي سلسلة من الاختيارات غير المرتبطة وغير المفسَّرة وغير المتحركة.

من الناحية الأخرى، فإنه كما ناقش «برادلي» هناك نوع من الحتمية نقبله أخلاقياً، وهو الحتمية بالنسبة للفعل عن طريق النفس ككل. لو أن أي شخص تنبأ بفعلي أو تصرفي على أساس المطلوب أو الضرورة الإحصائية، فمن المحتمل أنني ساخط أو حانق. لو أن أي شخص يقول «أنا أعرف ما سوف تفعله لأنني قد حسبت تماماً قوة أو مقدار القوى التي تتصارع داخلك ورغبتك في المدح وطموحك، وإدمانك للقمار». فإن الإجابة تخرج كما يلي «أنا أضحك على هذا الادعاء». ولكن نفترض أنه يقول «أنا أعرفك جيداً بما فيه الكفاية لذلك أعرف أنك لا تستطيع أن تفعل ذلك» أو «إنك واحد من أكثر الأعضاء الموثوق بهم، ولذلك وعدتك عن معرفة مني بك»، فإنني أقبل وأرحب بهذا النوع من التنبؤ لأنه لا يستند على الإحصاء أو على التجريدات، ولكن على المعرفة بي كشخص.

إنه يبدو حقيقياً أن هذا النوع من التنبؤ المرتكز على الخبرة بالشخص، هو النوع الوحيد الذي يأتي في الصورة للتعرف على الفردية الإنسانية، والتوفيق بين هذا التعرف وادعاءات المسئولية الأخلاقية. ومع ذلك فإن هذا النوع أيضاً له صعوبات خطيرة. إنه يدعي أن التنبؤ بالفعل المستند على معرفة الشخصية هو شيء شرعي ومقبول بالنسبة لأي شخص يحترم نفسه. ولكنه يكون «مقبولاً» فقط لو أن الفعل المتنبأ به يكون فعلاً جيداً. نفترض أن أحدنا يقول «أنا أعرفك جيداً بدرجة كافية لدرجة أنني متأكد أنك لن تقول أي شيء، إنك خائف جداً من عدم حب الناس» أو «أنني كنت متأكداً من أنك سوف تتركنا جميعاً منتظرين». في مثل هذه الحالات فإن كلمة «يوثق به» سوف تبدو وكأنها

نكتة. إنه في حالة الترحيب بهذه التنبؤات الأخرى، كنت أخلط التنبؤ بالمدح، لأن الأخير فقط هو الذي أرحب به حقيقة.

وفوق ذلك فإن عملية التنبؤ من معرفة شخص لها حيلها الخاصة بها كعملية عقلية، وهي تفترض بطريقة مناسبة مواقف متشابهة وبشكل أكثر جدّية إنها تشير إلى أن الشخصية لا يمكن أن تتغير بالأفعال، وأن الناس لا يتعلمون من خلال الخبرة، أي خبرة أخطائهم الخاصة بهم. ولا يمكن أن تكون هناك بيِّنة مناسبة على ما سوف يفعله هذا «التغيير» نفسه. كان ونستون تشرشل يصف كيف كان السفير الألماني في لندن يستدعي إلى برلين لأنه لم يكن لديه نبوءة عما سوف يقوله لويد جورج في خطبته الهامة عام ١٩١١، ويعلق تشرشل على ذلك: «وكيف يمكنه أن يعرف ما سوف يفعله السيد لويد جورج؟ في خلال ساعات قليلة قبل أن يعرف زملاؤه هو ما سوف يفعل. إن العمل معه في وحدة متقاربة أنا لا أعرفه، وحتى ينشغل ذهنه بالتحديد فإنه لا يعرف نفسه».

وهناك نقاش آخر لعلاقة الحتمية بالمسؤولية الأخلاقية وهو ذلك الذي ذهب إليه «هوبرت». إن نظرية الإرادة الحرة تشير إلى أن حرية الاختيار تكون ضرورية لو كنا على وشك أن نمتدح أو نلوم أي إنسان على أفعاله. وعلى العكس من ذلك يأتي نقاش «هوبرت» حيث يرى أن الحتمية هي أمر ضروري، لأننا نمتدح أو نلوم الإنسان على أفعاله وتصرفاته. ونحن نمتدح النفس التي يكون ذلك تعرفها. إننا نقول «هذا عمل شجاع»، أو نقول «هذا عمل رجل شجاع». ولكن هنا توجد همزة وصل بين الفعل والإنسان. لو كان ممكناً بالنسبة للعمل الشجاع أو العمل الجبان أن يتم فعندئذ لا يمكن أن ينسب التصرف إلى النفس الشجاعة ولكن ينسب فقط إلى الإرادة الحرة. ومن هنا لا بد أن توجد علاقة ضرورية واعية بين النفس وتصرفاتها ليمكن أن يكون المديح واللوم ممكنان. والصعوبة في هذا النقاش هو أن العلاقة بين الشجاعة والتصرف الشجاع ـ طالما كان ضرورياً ـ ليست علاقة سببية. فالشجاعة هي

«ميل» أو اتجاه. والعلل تسبق المعلولات ولكن الشجاعة التي ننسبها إلى الإنسان ليست الشجاعة التي كانت لديه قبل أن يتصرف. الشجاعة «تتجلى في» التصرف. إننا نقول إن المطاط يتمدد لأنه مرن، ولكن ليس لأن المطاط «كان» مرنا فهو يتمدد «الآن». وعندما نقول إن المطاط مرن، فهذا يعني أنك إذا شددته أو سحبته فإنه سيتمدد، وإذا ضغط عليه فسوف يتسطح، وإذا ثنيته فإنه سوف يتعرج. لذلك فإنه بطبيعة الحال توجد علاقة ضرورية بين التمدد والمرونة، ولكنها ليست علاقة سببية.

وهناك نقاش آخر حول الحتمية وضعه «شليك» وأخذ به كذلك الأستاذ «نويل سميث» والأستاذ «ايبرسول»، وهذا النقاش أيضاً يدور حول همزة الوصل بين المديح واللوم من جهة، وحول المسئولية الأخلاقية من جهة أخرى، وهمزة الوصل التي افترضت سالفاً أنها تتطلب إرادة حرة. والمشكلة هي إيجاد معيار للتصرف «الحر». والرد على هذه النظرية هو أن هذه التصرفات تكون حرة إذا كان يمكن أن تتأثر بمدح أو لوم أو تتأثر بالعقاب). على سبيل المثال التلميذ لا يعاقب لغبائه، لأن اللوم والعقاب لا يمكن أن يجعلاه أقل غباءً. إنه يلام ويعاقب على كسله لأن اللوم والعقاب قد يجعلاه أقل كسلاً.

وهنا نقول إن الكسل هو إخفاق أخلاقي وإن التصرفات الكسولية هي أفعال وَلَدِ «يمكن أن يساعد في العمل»، فهذا معناه تماماً أننا نقول إن الكسل يقع تحت طائلة اللوم والعقوبة. «لو صح أن المديح واللوم هي وسائل تستخدم في الإتيان بأفعال جيدة وتمنع الأفعال الرديئة، وهي لائقة ليس لكل الأفعال الجيدة والرديئة ولكن لائقة ومناسبة فقط لهذه الأفعال التي يمكن أن تأتي أو تمنع. وما دام الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يمكن أن يكون بشكل مناسب ممدوحاً أو مذموماً سيتبع ذلك أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يمكن الإتيان به أو منعه بهذه الوسائل». وهكذا فإن الفعل الأخلاقي لا يكون فعلاً بدون علّةٍ أو سبب محدد، ولكنه هو الفعل الذي يتأثر أو يمكن أن يتأثر بالمدح أو الذم والعقوبة.

والصعوبة الأولى حول وجهة النظر هذه تتعلق بتأثير الذم أو العقوبة التي يتطلبها، وكما يبيّن الاقتباس السابق فإنه يجب «منع» التصرف الخاطىء. إن «ايبرسول» يصر على القول القوي «ينبغي أن نكون قادرين على أن نعرف أن التنديد سوف يحقق إصلاحاً. إنه ينبغي أن يكمل مقصده في منع تكرار الخطأ الذي يعاقب عليه الشخص». ولكن يجب على «ايبرسول» أن يواصل الصعوبة هنا: «في المعنى القوي «للتبرير» الذي استخدمه فإن العقوبة لا تُبرر أبداً. ونحن مجبرين على تناول الفعل على أحسن معرفة موجودة أو متاحة. ولكنه بالتأكيد التبرير الذي لا يمكن أن يبرر أبداً أي عقوبة فعلية لا يمكن أن يكون جديراً بالمناقشة». ومع ذلك فإن «نويل سميث» أحياناً ينتقل إلى رأى أقل حدة يقول فيه: «إن الخوف من العقوبة سوف يؤثر في السلوك المستقبلي للص. . . فسوف يكون هناك نية دافعة تجعله يكف عن ذلك». ونقطة الذم هي تشجيع وتقوية بعض الدوافع وإضعاف بعضها الآخر. وهنا سوف نقرر أن الإنسان يكون مسئولاً عن تصرف أو فعل إذا كانت العقوبة سوف تجعل هذا التصرف أقل شبهاً بما سوف يفعله. ولكن القياس الآن معقول جداً بحيث يصعب تحديد المسئولية. فاللص لا يسرق عندما يراقبه شرطي أو صاحب محل ويتخذ خطوات مرتبكة ليتجنب القصور. ولذلك فإن تصرفه يكون متأثراً بالخوف من العقاب. والسبب في اعتباره غير مسئول ليس أن هذا الخوف يفشل في التأثير عليه، ولكن السبب أنه يظهر علامات أخرى من اللاعقلية. إننا نجده مثلاً يسرق نوعاً من الأدوات ثم يتقدم لإخفائها وليس لإعادة بيعها.

والصعوبة الرئيسية الثانية حول هذا الرأي هو أن التصرف الذي يتأثر باللوم أو العقاب ليس أبداً هو التصرف الذي يحتـاج إلى اللوم والعقاب وتقريرهما ما دام أحدهما يتبع دائماً (يأتي بعد ذلك) والآخر يسبق الحكم بالضرورة. وهذا ليس سهلاً التعرف عليه، على سبيل المثال في القطعة التي اقتبستها سابقاً والتي تقول «ما دام الفعل (التصرف) الأخلاقي هو الفعل الذي يمكن أن يمتدح أو يذم بطريقة لائقة، فإنه يتبع ذلك أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يمكن الإتيان به أو منعه بهذه الوسائل». ولكن عندما يُعطى

(يقدم) المديح للفعل للإتيان به فإنه لا يحدث بعد ذلك. لذلك فهذا الفعل لا يمكن أن يكون هو الفعل الذي يمتدح. وهنا فإن «ايبرسول» يستبعد مرة أخرى الطريقة المنطقية، ويرى أن الملائمة الوحيدة للفعل الذي يعاقب عليه إنسان تكون واضحة. إنها تبيّن لنا نوع الناس الذين يجب أن تنتمي إليهم، ونحن ننتمي إليهم وفقاً لذلك. «إن اهتمامنا القابل للتبرير هو اهتمام بالشخص الذي عومل على أساس نتيجة اختياره المخطىء. واهتمامنا بنفسه الصحيحة يمكن تبريره فقط لأنه بدون السؤال عما كان هو قبل ذلك، لن تكون لدينا طريقة لمعرفة ماذا يكون بعد الفعل الذي نددنا به».

ولكن بالتأكيد فإن ارتكاب الخطأ السابق ليس هو الدليل الوحيد الذي يكون لدينا. فنحن نعرف أحياناً أن إنساناً دفع إلى محاولته بسبب ظروف خارجية. مثلاً المسدس أساء التصويب. وفي مثل هذه الحالة فإن «ايبرسول» يجب أن يقول: إن العقاب له نفس المبررات. ومثاله التصوري يؤكد ذلك، وفيه يقول: «لو كنا نمتلك أداة حاسة وعاقلة تتنبأ بما إذا كان الشخص ارتكب جريمة وأي نوع من اللوم أو العقاب سوف يمنع هذه الجريمة، عندئذ فلن نكون بحاجة إلى الاهتمام بماضي هذا الشخص». وسوف نهتم بالعقوبة بتفصيل أكثر في الفصل القادم. ولكن من المؤكد أنه من المستحيل أن نلوم أو نعاقب شخصاً ما لم يقترف خطأ.

لقد لاحظنا من قبل (في الحديث عن الذاتية والموضوعية) أن وجهة النظر الفلسفية شأنها شأن التحليل اللغوي لا يمكن أن تتحد بالذاتية. وهنا نجد أيضاً بعض الصراع. إن «ايبرسول» يوافق على أن السبب الذي لمعنى «ينبغي» و «الأخلاق» و«الحرية» يتضمن خرقاً تاماً للاستخدام الدارج، لأن هذا الاستخدام ليس حتمياً وهو يرفض اللوم والعقاب عندما لا يرتكب الخطأ. ولكن تغيير الاستخدام إلى الحتمية والنظرية المصححة للوم والعقاب لن يكون مجرد نظرية لغوية. إنها لن تشير إلى انتصار الفلاسفة في إقناع الإنسان باستخدام اللغة بطريقة تتناسب أكثر مع الحقائق التي تتغير. إذا كانت اللغة

تتغير، فهذا يحدث لأن الحقائق قد تغيرت ولما كانت حقائق المسألة هي أفعال الناس ووجهات نظرهم. ولو تبنينا لغة مصححة فهذا يحدث لأن الناس لا يشعرون بالذنب ويندمون على آثام الماضي، لكنهم أيضاً يندمون على أخطاء الماضي. وقد يقولون «لكي نعرف كل شيء فهذا يعني أن نأسف على كل شيء» وهم يتأسفون على كل شيء، أو أكثر من ذلك فإنهم يتأسفون كما يختفي العفو. وأنا لا أتأسف أو أغفر لعصا تضربني أو لإنسان معروف أنه يمشي نائماً أو تم تنويمه مغناطيسياً.

وحتى الآن فإننا نناقش النظريات التي تدور حول العلاقة الضرورية بين المسؤولية والحتمية. وقد نعتبر الآن هذا النوع من النظريات يجعل الحتمية ممكنة على الرغم من عدم ضروريتها. هذه النظريات تنشأ من معاني ممكنة ويمكن أن نصلها بالكلمات الآتية: «يمكنني أن أفعل شيئاً آخراً» في البداية هناك حالات يشتق منها امكانيات الفعل البديل من صفة خاصة واحدة للموقف مثل: ذهبت إلى فرنسا في الإجازة السابقة ـ كنت سأذهب إلى شيلي حتى الوقت المحدد لذلك، ولكنني طبعاً لم أذهب إلى هناك لأنني لم أكن أملك وقتها النقود اللازمة.

وهناك نموذج آخر منسوب إلى «جورج مور»، والأساس فيه هو النظرة إلى الجملة الآتية «إنني أستطيع أن أقوم بفعل شيئاً آخراً». وبالتوازي مع هذا التحليل إليك هذه الأمثلة «جون يمكنه بسهولة أن يكسب السباق، لقد غادر البداية متأخراً جداً». وهذا المثال يمكن أن نأخذه بمعنى«جون كان يمكنه أن يكسب السباق لو بدأ سريعاً». أو «هتلر يمكنه أن يكسب الحرب. تأخره في دنكرك أنقذ الحلفاء». هذا القول يبدو أن معناه «هتلر كان سوف يكسب الحرب لو اُستمرت قيادته ضد دنكرك». وفي الحالتين من الملاحظ أنه يوجد بالإضافة إلى ذلك إشارة إلى التضمن القائل «التأخير في البداية يمنع جون من الفوز بالسباق، وأن تأخير الهجوم يمنع هتلر من الانتصار في الحرب». إن تحليل عبارة «أستطيع أن أقوم بفعل شيء آخر» التي قالها «جورج مور» تعنى «أنني أستطيع القيام بفعل شيء آخر مخالف لو كنت اخترت ذلك». ومن الواضح أن هذا هو المعنى

الممكن للجملة. إنه المعنى الـذي نقول فيه «إن له مطلق الحرية في قبول الوظيفة فيما عدا رغباته الخاصة به. ولكن هل هذه نظرية مناسبة لتبرير المديح واللوم؟ إنه يبدو الآن أنه يعتمد على مسألة أبعد تقترحها الصيغة الآتية: «أستطيع أن أقوم بفعل شيء آخر إذا كنت أخذته»، بمعنى آخر: «هل أستطيع أن اختار القيام بفعل آخر؟» يقول «جورج مور»: إن هناك معنيين يمكن أن يقالا: «إنني أستطيع أن أختار شيئاً مخالفاً». ونحن نطبق أولاً نفس التحليل، وبعد ذلك تقول «كان يجب أن أختار شيئاً مخالفاً لو أنني اخترت ذلك». وهو يشير إلى أن بإمكاني أن أجبر نفسي على صنع الاختيار وأحياناً على صنع الاختيار الذي أنفر من صنعه، ولو لم أفعل ذلك الجهد فإنني سوف أختار شيئاً مخالفاً لذلك. ولكننا الآن معنيون بالرجوع إلى التساؤل: هل كان بإمكاني بذل الجهد الذي لم أبذله؟ هذا سوف يعني «هل كان سوف يمكنني بذل الجهد لو لم أكن قد اخترت أن أفعل ذلك؟ إننا كما يبدو أحياناً ننساق إلى أن نقرر ما إذا كنا ببساطة نعول على مجموعة أسباب، ولو صح ذلك فإنها ليست الحالة التي كنت سأقوم بها مخالفاً الأحوال التي تكون بنفس الشكل، ولكنني فقط كنت أستطيع القيام بشيء آخر لو كانت الظروف مختلفة. والمعنى الآخر الذي يفكر فيه «جورج مور» أنه يمكن أن يقال «إنني كنت أستطيع اختيار شيئاً آخراً مخالفاً». إنه لا يوجد من يمكنه أن يتنبأ بسهولة بما سوف اختاره. وهذا أيضاً معنى شائع لكلمة «أستطيع» حيث تتطابق مع كلمة «يمكنني» التي تعبر عن الجهل. «جون كان في الحفل ولم أره» وهذا أيضاً لا يتناسب مع مشكلتنا. وسواء يعرف إنسان ما أو لا يعرف ما سوف أفعله فإن المصدر الحقيقي هو أحد الحقائق بعدم المعرفة ـ مصدر ما إذا كنت أستطيع أن أقوم بفعل آخر في نفس الظروف.

وهناك سبب آخر لأن يكون تحليل «مور» غير مقبول، وهو المعنى الذي يصله بكلمة «يفعل»، ولنأخذ مثلاً: «لقد كذبت وكان يجب أن أقول الحقيقة لو كنت اخترت ذلك». إن «مـور» يستخدم أحيـاناً كلمـة «الإرادة» بدلاً من «الاختيار»، والآن ما هو الأمر حول هذا التمييز بين الاختيار والإرادة لكي نفعل شيئاً وبين فعله فعلاً؟ وفي أي الظروف يمكن أن يقال أنني اخترت أو

أردت أن أفعل شيئاً ولم أفعله؟ ربما لو كنت مشلولاً أو معقود اللسان. ولكن كما رأينا من قبل في الفصل الخامس يتوقف الحكم الأخلاقي في المدح والذم على ما اختار وما أريد وليس على ما أفعل. وهكذا فإن حريتي في أن أفعل ما أريد (عندما يكون الأمر بطبيعة الحال شديد الأهمية من جوانب متعددة) لا تتطابق ولا تتناسب مع المسائل أو المدح والذم الأخلاقي، والأمور التي تختارها حريتي أو تريدها.

لذلك فإن هناك صعوبات حول قبول أي حل يعتمد على الاحتمال. إن «بروود» يصيغ هذه الحالة بشكل مؤثر. وإذا كان يمكن أن يقال: إنني يجب أن أتصرف بطريقة مخالفة، عندئذ فإن التصرف الآخر ينبغي أن يكون بديلاً قاطعاً للتصرف الذي فعلته بالفعل. والبديل القائم على الاحتمال لا يكون كافياً. إن «بروود» يجد إنه من الممكن إعطاء سبباً واضحاً ومقنعاً عن كيف أن الفعل يمكن أن يكون بديلاً قاطعاً لفعل آخر، وينتهي «بروود» إلى أنها لن تكون الحالة التي يجب عليَّ أن أقوم بها بطريقة مخالفة. ليست هناك التزامات أخلاقية. والبديل الآخر سوف يكون أن الالتزامات الأخلاقية توجد، وأن نتيجة البديل القاطع يجب أن تقبل ببساطة بوصفها واقعاً وراء التفسير. وسوف يكون هذا مقبولاً لا بوضع تفسير يكون حتماً في عبارات علمية وتحليلية ناقشتها سابقاً. (إن «مور» نفسه يوافق على أنه أخطأ في الاعتقاد بأن البديل القاطع يكون مناسباً وكافياً للإلتزام الأخلاقي نتيجةً للنقد الذي قدمه «جارنييت»)، لا بد أن يكون في إمكان الإنسان اختيار فعل مخالف عما فعله إذا قبل الإلتزام.

الفصل الحادي عشر

العقاب

إن مشاكل العقاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع حرية الإرادة التي نوقشت في الفصل السابق، ومن ثم نجد أن التقسيم الرئيسي بين نظريات العقاب هو الذي يفصل نظرية الجزاء عن بقية النظريات الأخرى.

إن نظرية الجزاء تزعم أن العقوبة يمكن تبريرها بسبب الفعل الخاطىء الذي يقوم به الفرد والذي لا بد وأن يعاقب عليه. أما النظريات الأخرى فتزعم أن العقوبة يجب أن تحدد بناء على النتائج المختلفة التي قد تنجم عن أي فعل. وهنا نجد أن العقوبة تكون حالة خاصة لأي نزاع ينجم بين أصحاب المذهب النفعي وخصومهم والتي قد نوقشت قضيتهم في الفصل الثالث من هذا الكتاب. لقد وجدنا أن هناك بعض الواجبات (مثل الحفاظ على الوعد، ودفع الدين) التي تعتمد على الأحداث السابقة، وهنا يمكن أن نلاحظ أن صاحب المذهب النفعي ينظر إلى هذه الواجبات من زاوية أخرى على اعتبار كونها واجبات تعتمد على توالي الأحداث (تسلسلها) وذلك لأجل تبريرها. فهل يعتبر العقاب أحد هاتين الصورتين؟

إن النظريات النفعية المختلفة للعقاب يمكن أن تنقسم إلى:

(أ) العقوبة الوقائية.
(ب) العقوبة الرادعة.
(جـ) عقوبة الإصلاح.

عندما يشنق أحد المجرمين أو يسجن مدى الحياة فإن هذا الإجراء في حد ذاته سوف يمنعه من تكرار هذه الجريمة. وعندما يرسل أحد اللصوص إلى السجن فإن هذه العقوبة سوف تكون «رادعة» بالنسبة له وللآخرين فتمنعهم من السرقة مرة أخرى. وعندما يقوم المشرف في السجن أو الطبيب النفسي أو ضابط المراقبة بزيارة أحد النزلاء في السجن، تجد أن نتيجة هذه الزيارة تقويم النزيل مستقبلاً، وأن هذه الزيارة، أو هذا الإجراء، «يُقوّم» و«يُصلح» من حاله.

إن نظرية الردع هذه قد تعتبر ذات طابع محدود أحياناً في التأثير على الآخرين، ولكنني أعتقد أن هذا الشيء قد يبدو محيراً، حيث أنه ينجم عن تصنيف مدى التأثير على المجرم باعتبار التأثير عمل إصلاحي، ولكن المجرم الذي يمتنع عن ارتكاب الجنحة مرة أخرى يخشى العقوبة، وبذلك يكون قد تم تقويمه وإصلاحه. ولكن إذا كان يعتقد أنه يستطيع الهروب من العدالة بجريمته هذه، فهذا يعني أنه سوف يكرر المحاولة مرة أخرى. أيضاً هناك أمر آخر قد يختلط على المرء، لذا لا بد من العمل على توضيحه، حيث أنه يرتبط بالنظريات النفعية. إن الفضل الكبير قد يعود إلى ما يسمى «عقوبة الإصلاح» والتي لا ترتبط بأي حال من الأحوال مع نظرية الإصلاح في قانون العقوبة، كما أنها لا ترتبط ارتباطاً مباشراً مع نظرية العقاب على الإطلاق إلا بطريقة سلبية.

إن المسئولين عن الإصلاح داخل السجون لا يهتمون بالعقوبة بقدر اهتمامهم بملحقاتها طالما أن الحكم بالسجن لا يعني التضور جوعاً، أو معاملة المسجون بخشونة، أو انتشار الأمراض داخل السجن. وهنا نضيف أنه قد ظهر كتابٌ يتطرق إلى هذا الموضوع وترك بصمة كبرى على تنظيم الإدارة داخل السجون، وقد ظهر هذا الكتاب في الأسواق تحت عنوان «الحوائط ذات الأفواه» وقد قام بتأليفه «و. ف. ر. ماكارتيني» وهو كتاب مملوء بالصور التي ترتبط بنفس الموضوع. وهناك الجزء الهام من هذا الكتاب وهو الفصل الذي يتعلق بالتغذية، بالإضافة إلى تعليقه على إدارة المحافظ «كلايتون»، يقول المؤلف:

«إن التحفظ على الفرد لعدة سنوات داخل أسوار السجن، ثم إطلاق سراحه بعد ذلك وهو مملوء بسموم الضغينة والكراهية كردود فعل للمعاملة السيئة التي كان يراها داخل أسوار السجن، قد جعل الأمر يبدو معقولاً».

كلايتون:

«بعد عدة محاولات ومساعي يطلق سراح أحد النزلاء من السجن في حالة عقلية مناسبة فيقول: ـ لقد انتهت فترة العقوبة، إنهم لم يعاملوني بقسوة ـ. ولكن ينبغي أن نعلم أن السجن هو السجن وليس فراشاً من الورود».

إن هذه الحالة العقلية المناسبة هي التي يجب أن يشعر بها النزيل داخل السجن، وهذا يعني أنه حقاً يموت، ولكن لا ينبغي أن يعامل بخشونة أو يهان. لذا لا ينبغي أن نترك المحكوم عليه بالسجن بأحد الزنزانات حيث تسقط المياه أثناء الليل والنهار وبعد ذلك نضع طفلاً في نفس المكان. إذن فلنترك عواطفنا تصرخ لمن يطالبون «بمعاقبة النزلاء داخل السجن»، ونطلب منهم أن يخرجوا إلى العراء ويتنازلوا عن قوانين الأحكام الوحشية والأمراض التي يقترحونها. وقد وضح هذه النقطة أحد النزلاء ويدعى «جيم فيلاون»، حيث يقول:

«بمجرد الدخول إلى السجن يضعون بين يديك المئات من المشاكل والقلق الذي لا يترك لك مجالاً للتفكير في الحكم الذي صدر ضدك. وهنا يبدو وكأنهم قد ألقوا بك في النار بواسطة قضبان معدنية ذات أسنان مدببة، وسوف تشعر بألم القضبان إذا تناسيت النار التي من حولك. وهنا يكون عقابك القضبان وليس النار. والشيء الغريب أنهم يدعون معرفتهم فقط بالنار، فما الذي يجعلهم يتناسون القضبان؟».

قد يبدو تفكير المرء غريباً بعض الشيء إذا أراد أن يناقش بعض المجرمين عن موضوع العقوبة، ولكن يجب أن نضع في الحسبان أن هؤلاء الناس هم الذين نفترض (بناءً على هذه النظريات النفعية) ضرورة العمل على إصلاحهم وردعهم عن تكرار الجريمة، ولكن ترى ما هو تفكيرهم تجاه تصرفاتنا التي قد تبدو هامة لنا. هناك أيضاً بعضٌ من أصحاب السلطات الذين يحددوا سير

العمل والإدارة داخل السجون، ومن هذه السلطات تلك التي يتمتع بها «سير الكسندر»، يقول «باتيرسون»:

«إن الواجب الأول الذي يجب أن يضعه من يدير السجن في الحسبان، هو أن السجن يعتبر أحد مؤسسات الدولة وواجبه أن يؤدي المهمة التي وضعها له القانون؛ وينبغي على إدارة السجن أن تؤكد على أن الحكم الصادر بالسجن ليس إلا مجرد شكل من أشكال العقوبة، وهذا يعني أن الحكم بالسجن هو العقوبة فقط وليس المعاملة التي يتعرض لها النزيل بالسجن. ومن ثم ينبغي أن نعلم أن المجرمين يرسلون إلى السجن لقضاء فترة العقوبة به، وليس للعقوبة داخل السجن، لذلك فإن هنالك بعض السجون الحديثة تقوم بدفع تعويضات مالية في حالة إثبات العقوبة من أحد المسئولين داخل السجن أو لتورطهم في حرمان النزلاء من ساعات الحرية المقررة لهم».

إذا أخلي سبيل النزلاء بأحد السجون التي يتوافر بها كل متطلبات الحياة، فكم من النزلاء سوف يفضل البقاء داخله؟ إن هذا الرأي يقترح علينا أن «باتيرسون» نفسه لم يكن واضحاً في رأيه.

إن إدارة السجن ليست في حاجة لتؤكد على أن الحكم بالسجن هو أحد أشكال العقوبة، ولكن الشيء الذي ينبغي التأكيد عليه هو عدم هروب النزلاء من السجن وذلك لتجنب «المعاملة الخشنة غير المرضية».

والآن بعد أن قمنا بتوضيح هذه النقاط، ينبغي علينا أن نتطرق إلى موضوع العقوبة ذاتها. إن نظرية الإصلاح تحتوي على بعض من عدم الوضوح في طياتها وذلك مثل ما قد لوحظ من قبل وخصوصاً في النقاط التي تتعلق فيما بين العقوبة وملحقاتها. وهنا ينبغي أن نلاحظ أن زيارة المسئول عن السجن للنزيل لا تعتبر أجزاء من العقاب، ولكن الشيء المراد وضعه في الحسبان هو أن المسئولين عن الإصلاح في السجون لديهم واجبات تختلف عن هذه التي تتعلق بتنفيذ العقوبة. والمثال على ذلك هو قضية الكياسة (أي تجنب جمع شعور الآخرين) والحقيقة. وهذا يعني أنه إذا أردت أن تزكي إلى شخص ما حقيقة

غير مرضية، هنا ينبغي عليك أن تعمل جاهداً على عدم جرح مشاعره وتعمل على تخفيف الحقيقة التي تعتبر أشبه بلطمة موجهة إليه، مع التأكيد على ضرورة تفهمه لما تعني. وهنا لا يستطيع أي إنسان أن يدعي أن اهتمامك قيل وبعد ذكر الأسباب الخاصة بالحقيقة قد تقلل من مكانتك أو موقفك تجاهه. لقد كنت تحاول أن لا تقول له الحقيقة كي تحافظ على مشاعره، ولكنك عندما قلت له الحقيقة فإن هذا يعني أنك تخشى على مشاعره كصديق، وهذا موقف أفضل. وكذا الحال مع سلطات السجن، فهم يسعون جاهدين للإصلاح وتقويم النزلاء، ولكن لا يستطيعون أن يؤكدوا على ذلك. ومن ثم فإنه إذا باءت جهودهم بالفشل، تجد أن العقاب قد لا يكون منه مفرٌّ.

إن بعض المتخصصين في علم الأخلاق قد يضعون هذا المنطق في الحسبان، ولكنهم قد يرفضون بعض الترتيبات الزائدة التي تتعلق بالإصلاح ويعملون جاهدين على أن تستثني من النظريات الخاصة بهم والتي تتعلق بالعقوبة. وهنا فإنهم يؤكدون على أن العقوبة في حد ذاتها يجب أن تكون الإصلاح، ولا بد وأن تظهر للمحكوم عليه مدى فداحة الأخطاء التي يرتكبها، وينبغي أن تلقنه درساً قاسياً، وبذلك نضمن نتائج طيبة لو تم العمل وأدت هذه النقاط والعوامل إلى الإصلاح، وخصوصاً عندما تتطلب مجهودات خاصة من أحد القضاة وذلك عند الإعلان أو النطق بالحكم. وعلى سبيل المثال عند محاولة التحقيق وإنجاز متعلقات الحكم، وهنا قد يقابل الحكم من ناحية المحكوم عليه بتظاهره بالشجاعة أو المرارة، ولكن هذا لا يعني أن العقوبة لم تأخذ صورة تبريرها.

والآن لم يبقَ لدينا سوى الإجراء الوقائي والرادع من ناحية، والقصاص من ناحية أخرى، وهنا قد تجد أن نظرية الردع سوف تعمل على تبرير تصعيد العقاب إلى أقصى حد، وطالما أنه لا يوجد من النزلاء من يخرق القانون، تجد أن العقوبة قد تبدو غير كافية، وهنالك اعتراضان على مثل هذا الاستنتاج. لقد قيل أولاً أن مثل هذه القسوة أو الصرامة سوف تهدف وتدمر هدفها المنشود،

وهذا يعني أنه إذا كانت عقوبة سرقة الخراف الموت، تجد أن المحلفين سوف يرفضون إدانة السارق حتى لو قبض عليه متلبساً بالسرقة. لذا فإن هذه الحجة قد تعمل على إلغاء نظام المحلفين في المحاكم ويترك الأمر إلى القاضي لكي يصدر الحكم الخاص بالمحلفين ويدين المجرم. وعلى أية حال من الأحوال تجد أن الإعتراض في مثل هذه الحالة قد يعتبر جزائي، حيث إن المحلفين يؤكدون أن عقوبة الموت أو الإعدام تعتبر حكماً قاسياً لسرقة الخراف (وهنا تجد أن قسوة الحكم لا تعتبر غير ضرورية لأسباب الردع). أما الاعتراض الثاني على الصرامة والقسوة فقد يتعدى ذلك حيث إنه يرتبط بالجرائم الصغيرة ويعاقب عليها المجرم بقسوة، بينما تجد أن الجرائم الكبرى قد تشجع المجرم على التمادي في جريمته ـ ولو أعدم السارق لخطفه أحد الخراف فهذا يعني أن السارق وفر على نفسه الكثير من المتاعب داخل السجن ـ إن هذا الإجراء يبدو في حد ذاته إجراءً حماسياً فعّالاً فيه حيث أنه يردع عن سرقة الخراف، ولكنه يشجع القتل. وطالما أن هناك إجراءً قوياً وحكمًا صارماً على كل جريمة ترتكب فهذا يعتبر إجراءً رادعاً في حد ذاته لمنع الجريمة وعدم تكرارها. ولكن قد يبدو هذا شيئاً صعب التحقيق.

إن نظرية الجزاء يبدو أن لديها قـلة من المدافعين عنها هذه الأيام، ومن ثم تجد أن الفلاسفة قاموا برفض هذه النظرية وشجبها، والرجال العمليون قاموا بالترحيب بها حيث أنها تأخذ مداراً منحرفاً في ترتيبات قوانين العقوبات الخاصة بنا، وقد ترك هذا بعض المناقشات التي تتعلق بها دون إجابة صريحة. هناك «رشدال» الذي يحاول ربط جزاء العقوبة مع الثأر وقد أطلق على هذا «نظرية الضغينة» أي نظرية الخير والشر، ويقول أن الثأر هو موقف باق مدى الدهر، وأن الجزاء غير متواءم مع هذا الموقف ومع التسامح الذي يعتبر التجاوب المناسب لمثل هذا الجرح.

والأن يبدو أن هذه العبارات غير واضحة، ولكن المراد قوله هو أن الفرد الذي يمكن أن يشعر بقيمة الثأر أو الشر هو الفرد صاحب الجرح الحقيقي،

ولكن إذا ذكر اسم طرف ثالث في مثل هذه الحالة سوف يعتبر «متزمر» بينما الحقد هنا يعتبر موقفاً غير مناسب (مخالف للروح والتعاليم المسيحية) وموقفاً ينافي مبادىء الأخلاق، وبذلك يصبح التذمر الأخلاقي موقفاً يحترم العمل به. وهنا يمكن أن نلاحظ أن العقوبة طالما لن تفرض بواسطة الطرف المعتدى عليه فلا يمكن اعتبارها ووصفها على أنها حقد، ولكن يمكن الإشارة إليها على كونها تذمراً على فعل منافٍ للأخلاق ويستحق العقوبة. لذلك فإن الطرف المعتدى عليه هو الوحيد صاحب حق التسامح.

لو أن شخصاً «س» أنزل أضراراً بشخص آخر «ص» فيكون من السخف أن «ل» يسامح «س»؛ لأنه لا علاقة له بالموضوع. لذا فإن الكلمة المناسبة لمثل هذا الموقف هي «التغاضي عن». ومن ثم لن تجد هناك تناقضاً أو تضارباً بين التسامح وجزاء العقوبة طالما أن هذه الواجبات تقع على أشخاص مختلفين. ولكن هذا الاستنتاج يمكن تجنبه أحياناً وخصوصاً في حالة أن يكون المجتمع الطرف المصاب أي المعتدى عليه. وهنا لا بد للمجتمع أن يثأر من المجرم. وهنا يبدو أن المعالجة الاجتماعية لا بد وأن تكون ذات وسيلة أخلاقية تؤدي إلى تصحيح الخطأ أيضاً، ولكن بالصورة المناسبة. بعد ذلك تحلل المشاعر الأخلاقية بالإضافة إلى سلوك الأفراد في المجتمع هذا بالإضافة إلى المتسولين. وفي هذه الحالة سوف نلاحظ أن النتائج سوف تصنف المجتمع على أنه يشعر بأنه محب للإنتقام، لذا يجب أن تحلل سلوكياته على أنه مواطن يشعر بالنقم.

ثم يقوم «راشدل» بعد ذلك بشرح عقوبة الجزاء باعتبارها إنزال عقوبة من الألم لأجل الألم فقط، ويبدو هذا السلوك وكأنه يضيف الشر على الشر، وبالتالي نجد أن الاعتراض الأولى لهذا السلوك هو أن الألم لا يعتبر شراً، والمثال على ذلك هو أنه إذا كان هناك شخص يشعر بألم رهيب في أسنانه وهو في الفراش، فهل هذا يعني أن هناك شيئاً يدعو للشر في الفراش؟ إن الألم في حد ذاته يعتبر شيئاً غير مُرْضٍ، ولا بد من ضرورة العمل للقضاء عليه، وفي هذه الحالة لا تجد أن طبيب الأسنان يقوم بدور المصلح الأخلاقي. والإعتراض

الثاني هو أن الألم لا يعتبر جزءاً من العقوبة.

إن الشيء الوحيد الذي ينتقد بقسوة من بين كل إجراءات العقوبات التي نتخذها هو إنزال العقاب بالألم مع أنها المخرج الوحيد. ولكن «راشدل» يقول ربما يكون الألم عقلياً وليس جسمانياً. وهنا مرة أخرى يمكننا القول أن هذه تعتبر إساءة استعمال في اللغة. إن قوانين العقوبات التي نستخدمها لا توقع الألم والمعاناة ولكنها تمثل الحرمان من عدة أشياء: الحرمان من الحرية (عن طريق السجن) مع أننا نعلم علم اليقين أن المرء لا يقبل الحرمان من متع الحياة، لذا إذا استعرضنا هذه الأشياء على كونها ألماً أو شراً فأعتقد أن هذا سوف يصبح تعبيراً خاطئاً. وهنا تجد من الواضح أن «راشدل» لم يعكس نص هذه الحجة لأنه اعترف من خلال هذه الملاحظة:

> «إن الألم هو حادث ناجم عن الجزاء، وإن لم أكن أدرك أنني جعلت منه حادثاً متلازماً، لذا لو أطلق الرصاص على أحد المجرمين ولم نشعر أو لم يكن هنالك ألم. إذن ما احتياجنا للقول أليس هناك جزاء؟»

إن اللجنة الملكية المسئولة عن عقوبة الإعدام تدافع عن الإعدام شنقاً على أنها وسيلة لا يشعر المرء فيها بالألم على الإطلاق، ولكنها لا تستطيع إزالة الألم العقلي للمحكوم عليه بالموت وهو في حالة انتظار تنفيذ الإعدام، وهنا تجد أن الإجابة تقول إن الهدف من الحكم ليس إنزال الألم بالمحكوم عليه بالإعدام ـ ولو كان الأمر كذلك ـ فإن البقاء لا بد وأن يحدد كي يصبح الألم والمعاناة جزءاً ضرورياً من العقوبة.

بعد ذلك تقول اللجنة أن التأخير في تنفيذ عقوبة الإعدام قد يعتبر شيئاً يدعو للأسف، ولكنه في نفس الوقت قد يعطي المحكوم عليه الفرصة للاستئناف أو تقديم طلب إرجاء تنفيذ حكم الإعدام. ومن ثم ينبغي أن تكون الإجراءات الأولية والتمهيدية للإعدام يجب أن تتحرر من أي شيء قد يزيد من حدة توتر السجين وإدراكه بالخوف من شيء مترقب حدوثه.

إن هذا العالم يعتبر أسوأ مكان مملوء بالشر وهنالك الكثير من المعاناة التي

لا ينبغي وجودها بداخله. ولكن بالنسبة لي فإنني لا أجده على هذه الصورة طالما أن الإنسان يمنع الإنسان ويحرمه من شيء لا يخصه، ولكن ينبغي إبعاده عنه لأنه يخص الآخرين، وهذا هو جوهر العقوبة الحديثة.

هناك صعوبة أخرى طرأت مؤخراً على نظرية الجزاء وقد تسببت في السؤال القائل: ما الغرض من الجزاء؟ ولكن معظم الذين يطبقون هذه النظرية قالوا: إن الإجابة هي «الذنب الأخلاقي»، ولكن البعض قد يشير إلى ذلك ولكن بطريقة أخرى على أن الجزاء عمل خاطىء مضاد للمجتمع. ولكن صعوبتي في هذا المنطق ترتبط فقط مع وجهة نظر هذا السؤال ومكانته - إذن لا بد من وجود طرفين لغرض العقوبة. أما بالنسبة للجنحة الأخلاقية أو الاجتماعية فلن أجد معاقب - إذن لا بد من التفكير الذي سوف يهديني على أن العقوبة هي الجزاء على ارتكاب الجرائم ولكن ليس على ارتكاب الخطيئة. وطالما أن المجرم هو الإنسان الذي خرق القوانين إذن لا بد من معاقبته على ذلك. أما «الرجل البريء» فهو الإنسان الذي لا يخرق القانون مثل الآخرين. والمثال على ذلك عندما نسمع أن بعضهم اعتدى على الآخر فتقول على الفور «لا بد من معاقبته». ولكن إذا رأيت رجلاً يضرب حصاناً في الريف حيث لا يوجد قانون يحمي الحيوانات من قسوة الإنسان عليها، في هذه الحالة لا يمكنني القول «إنني سوف أعاقب هذا الرجل» لأنه على الفور سيقول لي: «من أنت؟». وهنا قد يكون أحق لي أو من الواجب أن أحاول منعه، وقد يكون هناك أسلوب واحد وهو أن أعتدي عليه بالضرب، أو قد أتقدم لشراء الحصان. وهنا يمكن أن نلاحظ أن الاعتداء بالضرب أو المال الخاص بالشراء لا يعتبر العقوبة المناسبة. وحيث أن الجنح الأخلاقية من حق الله وحده كي يفرض فيها العقاب فلن نتدخل، طالما أن علماء اللاهوت (رجال الكنيسة) لم يتفقوا في هذا على رأي لتحديد عقوبة للعمل بها فسوف نترك هذا الموضوع جانباً، وهنا أيضاً تجد كثيراً من التشويش وعدم الوضوح.

إن كثيراً من الناس يفكرون في كل أنواع المعاناة التي سوف تقع على

عاتقهم نتيجة للخطيئة التي يرتكبونها. وفي جريمة دستوفسكي والعقاب، وجد أن راسكو لينكوف يفقد السيطرة على أفكاره بعد الجريمة فصرخ قائلاً: «أيكون هذا هو العقاب وقد بدأ في الحقيقة، في الحقيقة أنه هو». ونلاحظ هنا أن الجو الأخلاقي يعتبر دينياً بحتاً، بعد ذلك يصل رجال البوليس متأخرين.

يبدو لي أن العقوبة ناتجة لأزمة خرق القانون، والصعوبة الحاسمة لنظرية الردع (وهذا ينطبق أيضاً على نظرية الإصلاح) هي ضرورة تبرير العقوبة. رجل بريء، لذا ينبغي القول إن الرجل لم يرتكب الجريمة التي سوف يعاقب عليها، وهذا يثبت أن كل من يرتكب هذه الجريمة مستقبلاً سوف يعتبر مذنباً (وفي حالة التقويم تجد أن نظرية الإصلاح تفيد بأن المعاملة في السجن سوف تحسن من شخصيته) وهذا تصوير مماثل لما أشار إليه «أوسكار سلاتير» حيث أنه قد أثبتت إدانته على جريمة لم يرتكبها وهي قتل السيدة جيليكريست في عام ١٩٠٨. وكان الرأي العام ضده حين ذاك وحكم عليه بالإعدام. وهنا لو كان أعدم بالفعل لوجدت أن العامل المؤثر الرادع على المذنبين الآخرين سوف يحذرهم بأنهم سوف ينتهوا عند هذا المصير في حالة ارتكاب أي جريمة مستقبلاً.

إن وزير الخارجية الاسكتلندي كان ضد فكرة الأخذ بآراء القانونيين التابعين له، وبعد فترة عشرين عاماً من الإزعاج الذي أثاره ضد الخبراء القانونيين، فجأة وضعت أوراق إدانته جانباً ومنح ٦٠٠٠ جنيه استرليني. وهنا نلاحظ أن حقيقة واحدة فقط يمكن تبريرها وهي عقوبة الرجل التي تمثل حقيقة الماضي لتشير إلى أن هذا الرجل طرق القانون.

إن ماكارتيني يؤكد على هذه الكلمات.. إنه شيء عجيب على أنه لم يستخدم كلمة «ظالم» كي يصف الوحشية وأسلوب الاستفزاز الـذي كان يمارسه. ومن خلال وجهة نظره كان هناك نوعان من المساجين قد وضعوا في السجن ظلماً. النوع الأول وهو المجنون الذي يعاقب على سلوكياته، والنوع الثاني الذي لا يخرق القانون مثل «سيتني موريسون» ولكن عقابهم لا يعتبر أقل من الظلم. وعلى سبيل المثال عند إعلان الحكم على المتمردين في دارتمور جاء ما يلي:

«إن قانون عقوبات الأشغال الشاقة يحدد عقوبات معينة للتمرد والتحريض على العصيان والذي يشمل الجلد.. وطالما لم يكن هناك سوى تمرد واحد قد يحدث من قبل في أحد السجون الانجليزية فوجد أنه لا يتعامل مع النزلاء بناء على قانون العقوبات الذي وضع للحد من العصيان داخل السجن، ولكن طبقاً لقانون آخر صدر لقمع من قاموا بالحركة الثورية داخل السجن».

وهنا أيضاً ومرة أخرى تجد أن الظلم قد يقع على رجال خرقوا القانون بينما هم أبرياء. إن «هيجل» يقول بأن عقوبة الجزاء وحدها تكرم المجرم (وذلك تماشياً مع وجهة النظر القائلة بأن الردع والإصلاح يعتبران من النظريات الحديثة والتقدمية) حيث إنها تعامله على أنه إنسان عاقل وناضج وله حق اختيار سلوكياته. أما الردع والإصلاح فتعامله على أنه وسيلة تستخدم لبث الخوف والرعب في قلوب الآخرين. وهنا يتفق «ماكارتيني» و«هيجل» في الرأي: عند معاقبة الإنسان لا بد أن تعامله على قدم المساواة، ولتعاقبه على جريمة أو جنحة ارتكبها ضد قواعد معينة فهذا يعتبر أحد حقوق الإنسان وتثبيت سياسة سليمة.

لقد قام «كونيتون» بعد ذلك بمحاولة الغرض منها إثبات هذه النقاط، فقال إنه لا يوجد شيء سوى خرق القانون لتبرير العقوبة، ولا بد من معالجة هذا الأمر بالمنطق أو بوجهة نظر لغوية تثبت ذلك، وقد أضاف أن معنى «العقوبة» لا بد وأن يشتمل على وجود جريمة سابقة، وهذا يعني أنه ليس من المعقول منطقياً معاقبة بريء. ولكن يمكننا فقط أن نعاقب المذنب، ولكن هذا يعني أيضاً أننا يجب أن نعاقبه، ويعود السبب في ذلك إلى الأسباب النفعية الخاصة بنظرية الردع والإصلاح. وهنا قد يبدو لي أن «كوينتوني»، في صواب وخصوصاً من ناحية وجهة النظر اللغوية أو المنطق.

إن معنى العقوبة لا بد وأن يرتبط بجريمة في الماضي، ولكن هذا الإجراء لا يمنع الحكم أو القضاء الأخلاقي من اتخاذ الإجراءات القانونية التي ذكرت

من قبل لمنع الجريمة. وعلى سبيل المثال لو نظرت إلى الطلاق، والثأر، والتسامح لوجدت أن كل هذه النقاط تحمل معاني في طياتها ترتبط بالماضي، ولكن هذا لا يمنعنا من استنكار الثأر، وطلب التسامح، وضرورة الاختلاف في وجهة نظر الأخلاق التي تتعلق بالطلاق. إنني ما أردد على أن رجل البوليس الذي داخل المجتمع والذي دوره هو حماية المجتمع ثم يجد هناك من يخرق القانون، يجب عليه أن يعاقب مرتكب هذه الجنحة. بعد ذلك وجدت أن «كوينتون» يعترف أن هذا إجراء محتمل لنوع واحد من الأنظمة القانونية، وهو نظام واحد مرتبط بقانون عقوبات ثابت يطالب بعدم الخروج عن القاعدة المعينة للمجتمع. لذلك فإنني اعتقد أنه سوف يطبق هذا على هذه القضايا التي في الأنظمة الأخرى الفعلية. من الضروري على القاضي الانجليزي أن تتوفر له الواجبات التي تمكنه من فرض عقوبات الإعدام على الشخص الذي يوجد مذنباً في جريمة القتل، ومن ثم فإنني اعتقد أن «كوينتون» لن يضع في الحسبان وخصوصاً هذه القضية على أنه يمكن أن يفرض عقوبة الإعدام. ويشرح «كوينتون» بعد ذلك وجهة نظره قائلاً في بعض من القضايا الأخرى غير قضايا القتل تجد أن العقوبة المطروحة تفرض نفسها فيأخذ بها القاضي حسب ما يتراءى له، لذلك ينبغي أن يقرر الحكم الحقيقي واضحاً في اعتباره الاستفادة من نفاذ الحكم الذي سوف أضع له إجابتين: أولاً حرية التصرف التي يقدمها القانون، حتى لو أخذت ٤٠ شلنج (انجليزي) كإجراء رادع أو أربعة عشر يوماً كإجراء إصلاحي، فإن هذا لا يعطي القاضي الحق لفرض أحكام على هذا المبدأ الأخلاقي. وثانياً إنني لا اعترف بأن الاعتبارات التي تثبت العقوبة داخل إطار الحد الأقصى لها تعتبر إجراء نفعياً. إذن لا بد من الوضع في الاعتبار مبدأ الاهتمام وليس مبدأ التأثير على مجرم أو آخر في المستقبل، أو درجة الذنب في الماضي أو المسئولية المحيطة به حين ذاك.

إن الإهمال يختلف في درجته، والمثال على ذلك هذا الرجل الذي يعلم تماماً أن فرامل سيارته بها عطب ولا يفعل شيئاً حيال ذلك، وتجد أن هناك رجلاً آخراً لا يعرف أن فرامل سيارته بها عطب، ولكنه قد يكتشف ذلك بعد فوات

الأوان. أيضاً المتآمرون يختلفون في المسؤولية عن بعضهم البعض فمنهم الزعيم ومنهم الوسيلة، لذا فقد صدر تقرير من اللجنة الملكية لعقوبة الإعدام يقول:

«إن الجنح والجرائم التي من نفس الفئة القانونية تختلف كثيراً في أهميتها وشفاعتها لذا فإن المحاكم المعنية تستخدم الإجراءات بالكامل لقوانين العقوبات الواسعة النطاق لذلك فلديهم السلطة لفرض أي العقوبات».

إن أكثر المحاكم أو أغلبيتها عند مراجعة أي من الأحكام التي صدرت من محاكم الاستئناف تأخذ صيغة واحدة وهي «أن الحكم... يبدو لنا على أنه غير واضح.. حيث إن الجريمة...». إن هذه السطور المقتبسة تأكد على وجود القوانين، وبذلك تصبح الاعتبارات النفعية عند هذا الحد نسبية، حيث إنها اعتبارات وضعت لأجل مشرعي القوانين أنفسهم.

أينبغي أن تكون هنالك قوانين؟ وما هي نوعيتها؟ هل قوانين العقوبات ينبغي أن ترتبط بهم؟ وإذا كان الأمر كذلك، إذن ما هي قوانين العقوبات، وهل ينبغي أن يستثنى أو يأخذ بها على أنها مبدأ أساسي؟

لا تعتبر هذه النقاط أحد اختبارات هوبسون ولكن معظمها اختبارات نفعية.

إن ارتباط العقوبة مع القانون تعتبر رادعة بالتأكيد، وهنا يستطيع مشرعو القوانين أن يتخيروا، ولكنهم لا يختارون ليعاقبوا، ولكنهم يأملون في أن هذا التهديد سوف يكلل بالنجاح ولن يكونوا في حاجة إلى أي من العقوبات، وبذلك يضمنوا أن القوانين التي قاموا على سنها استطاعت أن تحقق أحسن النتائج الممكنة، ومن ثم نجد أن هناك الكثيرين ممن يطيعون القانون لأنهم ينظرون إليه كنظام معقول، وبعضٌ آخر قد يحترم القانون ويثق فيه لأنهم يثقوا في السلطات، وبعضٌ يحترمه لكونهم كسالى، والباقون يحترمونه لخوفهم منه.

إلى جانب هذا المجال الشاسع هناك الأغلبية من المواطنين الذين يحقق

القانون أهدافه بينها دون فرض أي عقوبة عليهم. ولكن يبقى هناك اختيار آخر بجانب احتياج ومتطلبات مشرعي القوانين وهو نوعية اختيار المجرم عند معاقبة الاحتيال وكشف أمره يصبح هذا الإجراء هو الفن المناسب الذي يبرهن على صحة العدالة، ولكن لكي تمنع الاحتيال وتجعل العقوبة غير ضرورية، فهذا يدل على توظيف الحكمة التشريعية.

مـلاحظة:

إن المناقشة المطولة المذكورة سابقاً والتي تتعلق بالعقوبة قد ذكرت ضمن هذا النص حيث إنها تصور عدداً من النقاط العامة التي ذكرت في الفصول السابقة ومنها: رفض المذهب النفعي، والتمييز بين تحديد قانون معين وتبرير دور قانون معين آخر، وإبراز وتبرير دور وتأثير بعض القوانين، والتمييز بين القضايا اللغوية والأخلاقية، والأخلاق الوثيقة الصلة بحرية الإختيار.

الفصل الثاني عشر

الحقوق والواجبات

هناك معنى واحد للكلمة «صواب» Right لم نفحصه بعد. فلقد نظرنا فيما سبق في استعمال كلمة «صواب» لوصف الفعل المناسب للظروف التي يجد الإنسان ـ من حيث هو كائن أخلاقي ـ نفسه فيها. ولكن يوجد إلى جانب هذا الاستعمال الإجباري استخداماً مسموحاً به. خذ على سبيل المثال القول الآتي: «هل من حقي تماماً أن أذهب الآن؟»، «نعم بكل تأكيد ولكن أمكث هناك إذا أردت». ويرتبط بهذا الاستعمال، ولكن لا يتطابق معه، الاستعمال الذي نشير فيه إلى أن للإنسان الحق في شيء ما، نقول يرتبط لأنه لا يحتاج لممارسة حقوقه. تماماً كما يكون له الحق في الذهاب ولكنه قد يمكث. كذلك فإن لي الحق في الحديث بحرية حتى إذا ظللت صامتاً. ولكن هذين الإستعمالين ليسا متطابقين، لأن التقرير القائل بأن لي حقوقاً يبدو وكأنه يتضمن وفاء الآخرين بالتزامات، ولكن مسألة ما هي هذه الالتزامات فإن هذا سوف يكون المشكلة التي سوف تعالج مؤخراً في هذه المناقشة. والمعنى المسموح به بصورة بحتة بالنسبة «لكل الحقوق» يبدو أنه معنى سلبياً بصورة أساسية. إنني لا أفعل خطأ إذا ذهبت (ولا إذا مكثت)، وليس هناك اعتراض على ذهابي. والاعتراض لا يحتاج لأن يكون اعتراضاً أخلاقياً. فالمستخدم مثلاً قد يقال له أنه من حقه تماماً أن يذهب، وأن مستخدمه لا يحتاجه الليلة أكثر من ذلك الوقت.

ما الذي نعنيه إذن بأن له الحق؟ إن الحقوق تكون موجبة وسالبة. لي الحق في أن أناقش أو لي الحق في أن أمارس شعائر ديني، هذا يعني أنني حر في

هذه الأمور ولا يحق لأحد أن يتدخل فيها. أو قل على سبيل المثال لي الحق في أن أتقاضى أجراً لا يقل عن الحد الأدنى، أو لي الحق في العلاج الطبي، وهذا يعني أنه يجب ضمان مثل هذه الأشياء لي. والآن فإنه يبدو من الواضح المعنى الذي بموجبه تتطلب الحقوق التزامات من قبل الآخرين. إنه حينما يكون لي الحق فإن شخصاً آخراً، أو أناساً آخرين، أو حتى السلطات، عليها واجب تدعني وشأني، أو أن تقدم لي الخدمات التي أطلبها. فالحقوق إذن تتضمن واجبات. ولكن هل العكس هو الحالة؟ خذ على سبيل المثال التعريف التالي للحق الذي يقدمه بلامنتز Plamenatz:

«للمرء حق عندما ينبغي على أناس آخرين ألاّ يمنعوه من فعل ما يريد أو حينما ينبغي ألا يرفضوا أداء بعض الخدمات التي يطلبها أو يحتاجها».

إن كلمة «عندما» في هذا النص تتضمن أنه إذا كان من واجب الشخص س أن يترك الشخص ص بمفرده، أو أن يقدم له خدمة ما، إذن الشخص ص له الحق في أن يتركه الأول بمفرده، أو يقدم له خدمة. إننا نلاحظ هنا أن العلاقة بين الحقوق والواجبات هي علاقة تسير في الاتجاهين. ولكنني أرى أن هذه المسألة موضع شك. خذ على سبيل المثال ما يلي: إذا سألني زميل لي أن أقدم له كتاباً بحوزتي وهو يحتاجه ولا أستعمله أنا، أظن أن من واجبي أن أعيره إياه؛ ولكنني لا أظن أن له الحق في أخذ الكتاب. ومثال آخر، إذا كنت أسير بسيارتي ولدي مقعدٌ خالٍ بالسيارة وشاهدت رجلاً يبحث عن وسيلة مواصلات وهو يمشي، أظن أنه ينبغي علي أن آخذه معي في السيارة، ولكنني لا أظن أن له الحق في ركوب السيارة معي.

بطبيعة الحال من الممكن أن نتغلب على هذه الصعوبة عن طريق تحديد أو تخصيص استعمال كلمة «الواجب» بحيث تطبق فقط على تلك الالتزامات التي يكون للآخرين حقوق فيها. فواجبات المرء إذن يمكن أن تكون مجموعة ذات حد أدنى من الالتزامات، بحيث أن إنقاصها يجعل المرء حراً وملزماً بأن يسلك مستوى أعلى من الأفعال الأخلاقية. وسوف نعود إلى هذين المستويين مؤخراً.

ولكن أولا توجد بعض النقاط حول الحقوق لا بد من استجلائها، ويجب إقامة التمييز بين الحقوق القانونية Legal Rights والحقوق الأخلاقية Rights Moral. فالأفعال التي يحميني القانون فيها والخدمات والامتيازات التي يمنحها القانون لي هي حقوقي القانونية. وحينما أذهب إلى المحامي وأسأله ما هي حقوقي في موقف معين، فإن الحقوق القانونية هي موضع السؤال ولكننا نحتاج بالإضافة إلى هذا إلى مفهوم الحقوق الأخلاقية، ذلك لأن النساء والعبيد والسوقة لهم كل الحقوق قبل أن ينالوا حقوقهم القانونية.

إن هذا يقودنا إلى التساؤل إلى أي حد تعتمد الحقوق على المجتمع وعلى الإقرار الاجتماعي Social recognition. بكل وضوح فإن الحقوق القانونية تقوم على هذا الاعتماد. ولكن يبدو من المستحيل القول بأن الحقوق الأخلاقية تعتمد على الإقرار الاجتماعي، فلقد كان للعبيد وللنساء حقوقاً قبل أن يُقر أو يعترف بهذه الحقوق اجتماعياً. فالحق لا يحتاج حتى لأن يدركه ذلك الشخص الذي له الحق. والتعريف والموضوع سابقاً، في حالة ما إذا كان المرء يطلب خدمة «أو يحتاجها» يبدو أنه يقع في هذا الخطأ. على سبيل المثال فإن للأطفال الحق في التعليم حتى لـو لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن ثم فهم لا يسألون عنه. وبطبيعة الحال فإنه بمعنى ما قد يقال إن الحقوق الاجتماعية تتطلب إدراكاً أو إقراراً. إنه إذا كان من الصادق أنه عندما يكون للمرء حقوقاً فإن على أناس آخرين واجبات، إذن فالحقوق بهذا المعنى تنطوي على علاقات اجتماعية. وإذا قرر أي امرىء أن لإنسان حقاً إذن فالمتحدث على الأقل يسلم بهذا الحق أو هو يعترف به. ولكن العلاقات الاجتماعية Social relations قد تحدد بين شعبين، وقد يبدو من المعقول القول بأن العبيد لهم حقوق حتى لـو لم يكن قد قرر هذا، وبالتالي ولو لم يكن اعترف بها أحد.

نعود الآن مرة أخرى لمشكلة تمييز الالتزامات الأخلاقية التي يتعين على بعض الناس أداؤها لأولئك الذين لهم حقوق (أو بالمعنى المحدد من وجهة نظر الواجب) أو تمييز الواجبات من الالتزامات الأخلاقية الأخـرى. إن جون

ستيوارت مل J.S. Mill يضع هذا التمييز الأخير ولكنـه لا يضعه بـطريقة مقنعة، يقول مل:

«الواجب هو شيء قد ينتزع من الشخص، كما ينتزع المرء ديونه من الآخرين. . والعدالة تتضمن شيئاً أو خطأ ألّا نفعله، وإنما العدالة هي أن فرداً معيناً يمكنه أن يصبح فينا بأن هذا حقه الأخلاقي. ولكن لا واحد له حق أخلاقي على سماحة أنفسنا أو جودنا أو نزعتنا لعمل الخير، لأننا لسنا مقيدين أخلاقياً لممارسة هذه الفضائل تجاه أي فرد. . وإذا حاول الأخلاقي أن يجعل الجنس البشري يتجه إلى هذا بصفة عامة فإنه ليس لأي فرد الحق في أن نفعل الخير تجاهه، وذلك مهما حاول الأخلاقي أن يضمن سماحة أنفسنا أو إحساننا في مقولة العدالة. إن رجل الأخلاق ملزم أن يقول بأن قصارى جهدنا في ذلك يرجع إلى أننا متماثلون، ومن هذه الوجه يشبهنا بالديون».

يبدو هنا أن مل يظن أن الوجبات Duties هي دائماً تعزى للأفراد بينما سماحة النفس والإحسان ليس كذلك. إنه من الصادق في بعض الحالات أن بعض الأفراد لهم حقوق مثلي (مثل صاحب الدين، أو المستخدم لدي) ولكن الحقوق السالبة Negative Rights ليست وقفاً على أناس معينين ولكن على الناس بصفة عامة. وهكذا فإن مل لا يـقدم أي معيار لتمييز الواجبات والعدالة Justice من الالتزامات الأخلاقية التي تذهب إلى ما ورائها. وهذه الالتزامات ذات المستوى الأعلى Higher Level Obligations أطلق عليها فلاسفة العصور الوسطى «واجبات زائدة عن المطلوب» Supererogation Duties Of ولكنهم مع هذا أخفقوا في أن يقدموا لنا تمييزاً مقنعاً لها. ففي كتاب القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas «ما هو زائد عن المطلوب» له معنيان:

أ - عندما يكون فعل معين ليس ضرورياً للخلاص.

ب - عندما يكون فعل ما ضرورياً للخلاص، ولكن هناك اختياراً بين طريقتين لآدائه.

والواضح أن المعنى الثاني ليس ملائماً هنا، أما المعنى الأول فلا يبدو أنه

واضح بذاته. ولكن إذا سألنا ما الذي كان يعنيه الأكويني بتجرده من الخلاص، فقد يقال بأن هذا مكافىء لقولنا إهمال الواجبات يعاقب عليه، ولكن إهمال الأفعال الزائدة عن المطلوب لا يعاقب عليه. ومن هذا المعنى يقترب جون ستيوارت مل في قوله:

«إننا نطلق على أي اتصال أنه خاطيء وفقاً لما نفكر في أن الشخص يجب أن يعاقب عليه، ونقول إنه سوف يكون من الصواب أن يفعل كذا وكذا لمجرد أن هذا سوف يكون مرغوباً أو جديراً بالثناء وفقاً لما نرغب في أن نرى الشخص الذي يعنيه الأمر مكره أو مجبر على أن يسلك بتلك الطريقة».

إننا قد نظن أن تلك الإشارة للعقاب إنما هي نظرة ضيقة (رغم أننا سوف نرى بعض الأساس لقبولها مؤخراً). وإذا كان الأمر كذلك فإنه قد يكون كافياً أن نقول: إن الناس يلامون على عدم آدائهم الواجبات ولا يلامون على عدم آدائهم الأفعال الزائدة عن المطلوب. وقد نضيف إلى هذا أننا كثيراً ما لا نمدح الناس على آداء الواجبات، وإنما هم يمدحون على آداء الأفعال الزائدة عن المطلوب. كذلك فنحن لا نمدح القضاة على تمسكهم بالقانون، ولا نمدح الدائنين على دفعهم للديون، ولا نمدح أصدقائنا على حفظهم للمواعيد التي قطعوها على أنفسهم معنا، ولا نمدح عابر السبيل الذي نلقاه في الطريق على أخبارنا بصدق عن الدرب الذي نسلكه إلى المحطة. بل تأكيد كل هذه واجبات وتكون جديرة باللوم إذا لم تنجز. ولكن النقطة الثانية هي بكل تأكيد نقطة خاطئة. إننا فعلاً في بعض الأحيان نمدح الناس على القيام بواحد من هذه الواجبات، وهذا المديح يتحرى إلى أي مدى يكون الواجب صعباً. فعندما أرسل الأسرون القرطاجيون قلب الأسد إلى روما ليحاول إجراء مباحثات من أجل السلام قطع على نفسه وعداً بأن يعود، ولكن الرومانيين ضغطوا عليه لكي لا يعود ولكي يقودهم في الاستمرار في الحرب. بكل تأكيد فإن قراره بأن يعود كان جديراً بالمديح. كذلك فإن علينا أن نمدح الكفاح المتواصل للسير «والتر سكوت» ليوفي ديونه. وحتى مع أن الجزء الأول من هذا التمييز والقائل بأن الناس لا يلامون على أداء الواجبات الزائدة عن المطلوب، فيه شكوك، فإن

الناس بكل يقين يشعرون بإلزام لأداء الواجبات الزائدة عن المطلوب، ويلومون أنفسهم حينما يخفقون في آدائها، ويقولون: «إننا لم نفعل ما ينبغي علينا أن نفعله». إنه إذا كان التحرر من اللوم يتفق مع الإخفاق في هذه الواجبات إذن فسوف يقول القديسون بأنه لا توجد عليهم واجبات زائدة عن الحد المطلوب.

وهناك خط آخر يمكن أن ننظر فيه لتمييز الواجبات التي تنطوي على حقوق من تلك التي لا تنطوي على حقوقه، لقد اقترح «توم بان» في ملاحظة له ما يلي:

> «مهما كان حقي كإنسان فإنه أيضاً حق لإنسان آخر، ويصبح من واجبي أن أضمن هذا الحق تماماً كما لو كنت أمتلكه».

إن تعبير هذه الحقوق لا بد وأن تضمن، يعني أن استمتاعي بحقوقي السالبة (مثل حرية الحديث، والحرية الدينية) لا بد وأن يتم حمايتها من أولئك الذين عليهم أن يحترمونها ولكنهم لا يفعلون هذا. كما أن استمتاعي بالحقوق الموجبة لا بد وأن يتم ضمانه بالقوة إذا احتاج الأمر ذلك. ويمكننا الآن تعديل التعريف المعطي في بداية هذا الفصل ليصبح على النحو التالي:

> «للمرء حق عندما يتعين على الناس أن تتوقف عن منعه من آداء شيء ما، أو حينما يكونون مجبرين على تقديم خدمات معينة له».

نلاحظ هنا أنه لا توجد أي إشارة إلى هوية الناس الذين قد يمنعوه أو يكرهوه. إن وجهة نظر «توم بان» تتمثل في أني ذاتي عليَّ أن أضمن للآخرين الحقوق التي أطالب بها لنفسي، تلك الحقوق التي يصبح طلبها مستحيلاً على المستوى الفردي. إن الحق الذي لي باعتباري إنساناً هو حق لكل الناس. وحتى إذا كانت هناك فئة معينة هي التي تخصها هذه الصيحة، فإن الصيحة ذاتها تعني فئة من الناس ولا تعني أفراداً، إذا كان لطفل ما الحق في التعليم، فإن لكل الأطفال الحق في التعليم، وإذا كان لصبي قادر الحق في تعليم جامعي، فإن لكل الصبية القادرين ذلك الحق. والكيان الوحيد الذي يمكنه أن يضمن الحقوق لكل الناس ولكل الأطفال، أو حتى لكل الأولاد الموهوبين لا بد وأن

يكون كياناً شاملاً ذو قوة ملزمة. والحكومة وحدها هي ما يمكن أن يستوفي هذه الشروط. إلا أن هناك بعض الحقوق لا يمكن حتى للحكومة أن تضمنها. كذلك فإنه بينما توجد بعض الحقوق التي يمكن للحكومة أن تضمنها، فإنها قد تفشل في أن تفعل ذلك من خلال حالات الفقر الشديد أو من خلال خطة معينة. إذن ماذا يكون الحل؟ إنه قد يبدو أن الحل يتمثل في تصرف دولي حيث أن الكيان الدولي يمكن أن يضمن تلك الحقوق التي لا يمكن أن تضمنها الحكومة أو التي سوف لن تضمنها. إن عمل عصبة الأمم ضد العبودية وميثاق «حقوق الإنسان» الصادر عن الأمم المتحدة كلاهما محاولتان للضغط على الحكومات التي لا تضمن حقوق الناس. وهنا نعود مرة أخرى إلى نظرية «مل» والقائلة بأنَّ الخطأ هو شيء ما ينبغي أن يعاقب المرء عليه، وأن الصواب هو شيء ما ينبغي أن يكون المرء ملزماً باحترامه.

وربما كان «بيرجسون» هو الفيلسوف المعاصر الوحيد الذي أكَّد على الاختلاف بين هاتين القيمتين الأخلاقيتين وهما، القيمة الأخلاقية للحق والصيحة من أجلها، والقيمة الأخلاقية لما هو زائد عن المطلوب. وهو يقول عن القيمة الأولى إنها قيمة اجتماعية، وعن القيمة الثانية إنها قيمة إنسانية. إن واجباتنا تتحدد بعلاقاتنا بأفراد معينين من خلال الاتحادات أو الجمعيات التي تنتمي إليها، والتزامات هذه القيمة الأخلاقية نصفها مجموعة من القواعد المرتبطة بمجموعة من الحقوق. ونحن نشعر بأن هذه الالتزامات تمثل ضغطاً وإكراهاً لنا. إن القيمة الأخلاقية الأعلى تتضمن واجبات، وتلك الواجبات إذا كنا مدينين بها لأي فرد فنحن مدينون بها أولاً للبشرية جمعاء. هذه الأخلاقية صدرت قبلنا ليس على هيئة مجموعة من القواعد، من خلال حياة الفرد كمثال، ومن ثم فهي مرتبطة بالدين. ولكن ليست تلك رابطة ضرورية. لأن أي فرد بإمكانه أن يصنع لنفسه مثالاً ويحاول أن يحيا وفقاً لهذا المثال. إن الإلزامات هنا لا تؤثر فينا بالضغط الخارجي والإكراه وإنما هي تؤثر بالجذب وبجاذبيتها المغناطيسية. يقول «بيرجسون»:

«إن قسطاً كبيراً من أخلاقياتنا يفترض واجبات، وتلك الواجبات قد شرحنا

خاصيتها الإلزامية في التحليل السابق عن طريق ضغط المجتمع على الفرد. نحن نقبل هذه الواجبات بدون كثير من العناء لأن هذه الواجبات تمارس بطريقة منتظمة، ولأنها واضحة ومحددة، ولأنه من السهل بالنسبة لنا أن نقتنص الجزء المرئي منها ثم ينزل تدريجياً من هذا الجزء إلى الجذور ونكتشف المتطلبات الاجتماعية التي استمدت منها أهميتها. ولكن القسط الثاني من الأخلاقية هو ترجمة لعاطفة لا يستسلم فيها المرء للضغط وإنما للانجذاب نحو الآخرين. والسبب في هذا هو أنه ليس من الممكن في معظم الحالات أن نكتشف في أعماق شخصية المرء العاطفة الأصلية».

إن «بيرجسون» يصف هذا التمييز على أنه تمييز بين «الأخلاقية المفتوحة» و «الأخلاقية المغلقة»، وهو يفتقد الاقتراح القائل بأن الحركة من التزامات معينة من خلال المجتمع المغلق إلى الالتزامات ثم إلى الكائنات الإنسانية بسيطة تماماً كالانتقال من العائلة إلى القبيلة، أو من القبيلة إلى الأمة إن الخدمة الأوسع للأمة تختلف في النوع وليس في الدرجة فقط، عن طريق الخدمة التي تؤديها العائلة. وهذه الخدمات جامعة وبالتالي تتحدد بطريقة طبيعية وبسهولة مع الارتياب والعداء تجاه الدخلاء. وهي أيضاً «طبيعية» بالنسبة للإنسان. إن الحب المسيحي الذي يتضمن أن تحب أعدائك ليس شعوراً طبيعياً، ولكنه شيء يمكن أن يأتي فحسب من خلال رؤية جديدة.

ويشرح «بيرجسون» أيضاً بطريقة مقنعة كيف أن الحدود بين النوعين من الأخلاق تبدو وكأنها تحول وتصبح مجرد غشاوة. فالإشراق الأصيل للقديس أو البطل يترك رسالة فقط، وهذه الرسالة بدورها تتألق في قواعد جديدة تشبه الواجبات الاجتماعية القديمة للمجتمع المغلق، وتكتسب منها خاصيتها الجبرية.

والآن علينا أن نعود إلى استخدام المصطلح «صواب» في عبارات مثل «إنه من الصواب بالنسبة لك أن تنصرف الآن». إن هذا الاستخدام كما سبق أن اقترحنا يشير إلى أن الاختيار قد تمَّ بطريقة أخلاقية محايدة. إنه لن يكون من الخطأ بالنسبة لك أن تذهب (أو تبقى). هذا الاستخدام يفضي إلى التساؤل

المتعلق بتمييز القرارات الأخلاقية عن القرارات غير الأخلاقية، والمنطقة التي يقع فيها السلوك الأخلاقي من تلك التي يقع فيها السلوك غير الأخلاقي.

إن كثيراً من الناس إذا سألناهم كم من القرارات الأخلاقية قاموا باتخاذها في يوم ما، أو كم مضى من الوقت منذ أن أخذوا قراراً أخلاقياً، فإنهم يجيبون: «قليل جداً» أو «وقت طويل». هذا القول بسبب أنه من الطبيعي أن نجد «القرار الأخلاقي» بالنسبة للحالات التي يكون فيها بديلان حاضران في الذهن بوضوح ـ يختص إما ببديلين أخلاقيين أو ببديل واحد أخلاقي وبديل آخر لا أخلاقي ـ وحيث يوجد ضمير وحكم أخلاقي صريح. إن هذا التحديد متأثر أيضاً بالإتجاه للتفكير في أن التصرف الأخلاقي لا بد وأن يكون مسبوقاً بحكم أخلاقي. وبطبيعة الحال فإن هذا التأكيد على الحكم الأخلاقي خاطىء، إذ أنه نادراً ما نكون قد كونا مثل تلك الأحكام، إننا نكونها بطريقة عادية فحسب عندما نكون غير متيقنين من الصواب، أو حيثما يكون علينا أن نعلم الآخرين أو نحكم على تصرفاتهم.

إن الوظيفة الأولى للكائن الأخلاقي هي التصرف الأخلاقي، وفي حالات قليلة فقط تكون التصرفات الأخلاقية ذاتها هي صانعة الأحكام، أو تكون مسبوقة بتلك الأحكام (والخطأ هنا هو حالة جزئية للخطأ العام للتفكير في أن التصرف الذكي من أي نوع هو تعرف مسبوق بالتفكير، ولقد لاحظنا هذا الخطأ من خلال نقد الأستاذ «رايل» في الفصل السادس». إننا قد نضمن أن التصرفات تكون أخلاقية إذا كانت تنفيذاً لأحكام أو قرارات أخلاقية وأن صنع الأحكام الأخلاقية هي في حد ذاتها نمط من التصرف الأخلاقي. ولكن كيف لنا أن نقرر ما إذا كان تصرف ما أخلاقياً حينما لا تكون هناك أحكام أو قرارات أخلاقية صريحة تسبق هذا التصرف أو تصاحبه؟ إن بعض التصرفات يكون كذلك، وبعضها الآخر لا يكون كذلك. وكذلك إذا وجدنا أنه من الصعوبة أن نتحدث عن أي مجال من التصرفات ككل (مثل الهوايات أو النشاطات الترفيهية الأخرى) على أنها لا متمايزة أخلاقياً أو محايدة، فماذا نفعل أو كيف يمكن أن

نفعلها؟ إننا نعتقد فعلاً أن كثيراً من الاختبارات الخاصة التي نقوم بها هي فعلاً لا متمايزة أو محايدة، على سبيل المثال إما أن أدفع الدين بشيك أو نقداً. قد يفترض البعض أن مثل هذه الأشياء هي أمور بسيطة أو تافهة، ومن ثم فإنه من الممكن أن نجد القرارات التي تؤدي إلى اختلاف معقول بالنسبة لي في حياتي، ليست في جوهرها قرارات أخلاقية: هل أتوقف عن التزحلق، أو أذهب لقضاء سنة في مهمة علمية، أو أحاضر في الفصل الدرس القادم أو الذي يليه؟ فإن الإجابة المشتركة تتمثل في أن أي قرار من هذه القرارات يتخذ قد يكون قرار أخلاقي. فإذا كان ذهابي إلى التزحلق يتضمن أن أترك زوجتي بالمنزل فأنا أرحب به، وإذا كانت صحتي ليست جيدة تماماً وأن ذهابي إلى يوركشير سوف يجعلني في حالة صحيحة أفضل من ذهابي إلى فينسيا في مهمتي العلمية فأنا أرحب بهذا، أما إذا كانت المحاضرات في نفس موضوع تخصص في الفصل الدراسي القادم ستكون قصيرة، فإن المسألة هنا تختلف. ولكن إذا كانت زوجتي سوف ترحب بغيابي عن المنزل لكي تجري عملية تجديد المنزل وعمل ديكور جديد له، أو إذا كنت جيد الصحة وذهابي إلى فينسيا أفضل، أو أن المحاضرات ستكون متساوية وستجلب عائداً، إذن فإنه ليس هناك اختيار أخلاقي معين بالذات لكي نقول إنه في الظروف المختلفة سيكون الاختيار المشابه اختياراً أخلاقياً.

ولكن ليس من السهولة بمكان أن نقول دائماً إننا متأكدين مما إذا كانت تصرفاتنا أخلاقية حينما لا يكون هناك وعي بالأحكام الأخلاقية أو حينما تسبقها القرارات الأخلاقية الصريحة. خذ على سبيل المثال تصرفي في الصباح. إنني أكتب خطابات من التاسعة إلى العاشرة، وأدرس من العاشرة إلى الثانية عشر، وأحضر اجتماعاً للجمعية التي أنتمي إليها من الثانية عشرة إلى الواحدة. كم تصرف من هذه المجموعة من الأفعال هو تصرف أخلاقي؟.

إننا لكي نميز التصرفات الأخلاقية عن غيرها، علينا أن نشير للحالات التي نعتبر من خلالها هذه التصرفات على أنها صيغت وفقاً لأحكام أخلاقية،

باعتبارها جزءاً من تفسير تصرفي، تماماً كما هو الحال في حالة الدافع أو النية. قد لا أقول لنفسي أبداً إذا كنت ذاهباً للاجتماع «ينبغي عليَّ أن أسرع» أو «من الخطأ أن أجعل الآخرين ينتظروني». ولكن مع ذلك إذا أوقفني شخص ما في الطريق وسألني «وفيمَ الإسراع؟!» فإن إجابتي، وهي الإجابة الأمينة، سوف تكون «لأنه لا يجب عليَّ أن أدع الآخرين ينتظروني» وليس «بسبب أنني أحاول أن أحصل على الدفء» أو «لأجري تمرينات». ولكن إذا كان أياً من الإجابتين الأخيرتين هو الحالة بصدق، فعليَّ أن أقول إن إسراعي غير أخلاقي ولا يعني الفلسفة الخلقية. وهذا الأمر بطبيعة الحال ليس سهلاً. قد لا يكون تفسيري أميناً، أو قد لا أعرف حقيقة لماذا أسرع، أو قد يكون الدافع الذي لدي مختلطاً. ولكن حتى إذا كان القرار صعباً في حالة خاصة بعينها، فإن هذا لا يهم ما دام المبدأ واضحاً. إنني إذا لم أكن أعرف أنني أستطيع أن أقول بأمانة «إنني أسرعت حتى أجعلهم ينتظروني» إذن فلا يمكنني أن أقول ما إذا كان تصرفي كان أخلاقياً. إن الفلسفة الأخلاقية لا يمكنها أن تقرر ما إذا كانت أفعالاً معينة بالذات أخلاقية، ولكن يمكنها فقط أن تقرر تحت أي شروط سيكون الفعل أخلاقياً.



الفصل الثالث عشر

خاتمة

يوجد نوعان أساسيان من النقد من الممكن توجيههما لكل ما تقدم. الأول هو أن الأمثلة التي تم عرضها ليست ممتعة، والثاني أنه لم يتم التمييز بصورة كافية بين الأنماط المختلفة للمشكلات.

أما فيما يتعلق بالنقد الأول فإن اختيار الأمثلة تم وفقاً لخطة مقصودة، وقد يكون كافياً أن ننظر في الأمثلة الممتعة التي قدمناها عن الفضيلة، أو في التعقيدات الصعبة حقيقة كما يفعل الوجوديون. إن الحفاظ على الوعود، والوفاء بالديون، والإخبار بالصدق، كل هذه الأشياء تعتبر تغيرات بسيطة للمستويات الأخلاقية. أما الصعوبتان المتعلقتان بالأمثلة الساحرة التي قدمناها فهما: الصعوبة الأولى أن هذه الأمثلة تتطلب مساحة أكبر وقدراً أوفى من العرض. والصعوبة الثانية أنها معرضة لأن تشتت الانتباه عن النقطة التي تعرضها فعلاً خاصة إذا كانت الأمثلة ذاتها تعرض لنقاش وتقلب الأمر على كافة الوجوه.

أما فيما يتعلق بالخلط بين أنماط المشكلات فإن هذا أمر خطير. نحن لدينا أولاً التساؤلات العامة جداً والمجردة، وكذلك التمييز بين الوسائل والغايات، وبين الاعتقادات الأخلاقية والاعتقادات حول الوقائع، وبين الوصف والتعبير. ولدينا ثانياً تساؤلات تهتم بالخلاف بين النفعيين ومعارضيهم، وأخرى تتعلق بالإرادة الحرة والحتمية، وغيرها تتعلق بالذاتية والموضوعية. أما النوع الأول من التساؤلات قد ناقشناه بصورة تامة وكاملة بدون أن نقرر تساؤلات حول النوع

الثاني. وثالثاً لدينا تساؤلات حول ما هي القيمة الأخلاقية، وهذا هو جوهر الخلاف بين النفعيين اللذين وجورج مور.

وأخيراً لدينا مناقشة عن التصرفات الصائبة والتصرفات الخاطئة. وفي هذا المؤلف فإن الفصل الذي خصص لمناقشة العقاب قد يدخل تحت المناقشة الأخيرة.

وهناك سبب واحد يفسر لنا لماذا لم نقدم تلك التمييزات أولاً ثم نتبناها أساساً لهذا الكتاب، وهذا السبب هو أن الذين يفعلون ذلك يعمدون دائماً إلى استبعاد بعض المناقشات السابقة من مجال الفلسفة الأخلاقية، ولم أشأ أن أفعل هذا لأنني لست مقتنعاً بتلك السياسات التي تقوم على التحديد منذ البداية. وقد يحتج على ذلك بأن الفيلسوف الأخلاقي لا يجب عليه أن يناقش ما هو صواب وما هو خطأ من أفعال أخلاقية معينة، وقد فعل هذا بمهارة أناس ليسوا فلاسفة على الإطلاق، والدليل على ذلك موقف «شو» و«اسبن» من الزواج والطلاق ولكن خلافاً لذلك لا أرى أي سبب لاستبعاد أي من التمييزات السابقة. والسبب في أنني لم أفعل تلك التمييزات هو أن النظريات التي رغبت في مناقشتها لم تفصلها أصلاً، ولو كانت تلك النظريات قد فصلتها لاختفت مشكلة ترتيب المناقشة أصلاً. إننا لو كنا بدأنا بالقسم الأكثر تجريداً (ما بعد الأخلاق) يتضمن هذا صعوبات جمة. ولو كنا بدأنا أيضاً بالأقسام المتأخرة لأدّى هذا إلى تساؤلات تنتمي إلى القسم المجرد بدون أن نقدم إجابة عليها.

نبذة عن الأعلام

بنديتو كروتشه (١٨٦٦ - ١٩٥٢) 1. Croce, Benedetto

فيلسوف ومؤرخ سياسي إيطالي. قاوم الفاشية وعمل على تحرير إيطاليا منها.

ألبرت أينشتين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) 2. Einstein, albert

عالم فيزيائي ألماني الأصل، مبتكر نظريتي النسبية العامة والخاصة، أمضى الشطر الهام من حياته بأمريكا. منح جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٢١.

أناتول فرانس (١٨٤٤ - ١٩٢٣) 3. France, Anatole

كاتب وروائي فرنسي، منح جائزة نوبل للآداب عام ١٩٢١.

مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) 4. Heidegger, Martin

فيلسوف ألماني، يعتبر مؤسّس الفلسفة الوجودية في ألمانيا.

ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) 5. Hume, David

فيلسوف اسكتدلندي، الرائد الفلسفي لعصر التنوير. إليه يرجع الفضل في الكشف عن مشكلة الاستقراء.

إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) 6. Kant, Immanuel

أشهر الفلاسفة الألمان، وأحد عظماء الفلاسفة على مرّ العصور. كتابه «نقد العقل الخالص» يعدّ من أشهر الكتابات الفلسفية.

سورين كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) 7. Kierkegaard, Soren

فيلسوف ولاهوتي دانمركي، يعتبر مؤسّس الفلسفة الوجودية.

إسحق نيوتن (١٦٣٤ - ١٧٢٧) 8. Newton, Isaac

عالم رياضي وفيزيائي إنجليزي، وضع قانون الجاذبية العام وقوانين الحركة الثلاثة.

9 . Sarter, Jean Paul
جان بول سارتر
روائي وكاتب مسرحي فرنسي، ولد عام ١٩٠٥، يعتبر رائد المدرسة الوجودية الفرنسية.

10 . Smith , Adam
آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠)
فيلسوف اجتماعي وعالم اقتصاد اسكتلندي. يعتبر مؤسّس علم الاقتصاد الكلاسيكي.

المصطلحات

— A —

Acting on principle	الفعل بناءً على مبدأ
Agnosticism	اللاأدريـــة
Apriori	قبلـــي
Aposteriori	بعـــدّي
Argument	الحجـــة
Awareness	الوعـــي

— B —

Basic rules	قواعد أساسية

— C —

Calculus of pleasure	حساب اللذّة
Caltural Patern	نموذج ثقافي
Casual	غير مبـــال
Careless	مهمـــل
Conflict	صـــراع
Constitutive	قواعد تكوينية
Conscientious	حيّ الضمير
Consistency	اتّســـاق

— D —

Desire	الرغبـــة
Derivative rule	قواعد مشتقة
Duration	ديمـــن
Duty	واجـــب

— E —

Evidence	بيّنـــة

— F —

Factual element	عنصر وقائعـــي
Fecundity	إمكانية إنتاج لذات أبعد

— G —

General happines	السعادة العامة
Goodness	خيـــرية
Good intentions	نوايا خيِّرة
Good results	نتائج خيِّـــرة

— H —

Hedonism	مذهب اللذة
Hume's guillotine	مقصلة هيوم

— I —

Inconsistency	لا ـ اتّســـاق
Intensity	الشـــدّة

— L —

Logical positivism	الوضعية المنطقية

— M —

Maximum good	الخير الأقصى
Moral element	عنصر أخلاقي

— N —

Negligent	متهـــاون

— O —

Objective	موضـــوعي
Obgective duty	واجب موضوعي
Objective end	غاية موضوعيـــة
Ought	ينبغي

— P —

Paradoxes	مخالفيـــات
Pleasure Utilitarian	النفعي اللذّي
Pleasure- Pain Scale	مقياس اللذة ـ الألم
Principle of Organic Unities	مبدأ الوحدات العضوية
Purity	النقـــاوة
Punishment	العقـــاب

— R —

Regulative rules	قواعد تنظيمية
right	صـــواب

— S —

Sanctions	الجـــزاءات
Slapdash	متـــسرّع
Subjective	ذاتـــي
Subjective criteria	معايير ذاتية

— U —

الصحة النفعية	Utilitarian validation

— W —

حســن النية	Well- meaning

محتويات الكتاب